Das Symbolische
in der
religiösen Erkenntnis.

Beiträge zu einer Theorie
des religiösen Erkennens.

Inaugural-Dissertation
der
Theologischen Fakultät
der
Universität Zürich
eingereicht
zur
Erlangung der Licentiatenwürde
von

E. Brunner.

Tübingen
Druck von H. Laupp jr
1914.

Das Symbolische
in der
religiösen Erkenntnis.

Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens.

Inaugural-Dissertation

der

Theologischen Fakultät

der

Universität Zürich

eingereicht

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

von

E. Brunner.

Tübingen
Druck von H. Laupp jr
1914.

Die Arbeit erscheint für den Buchhandel im Verlage
von **J. C. B. Mohr** (Paul Siebeck) in **Tübingen.**

Vorwort.

Scholastik ist eine Erscheinung, die nicht bloß dem Mittelalter angehört; zu allen Zeiten, auch in der Gegenwart, ist der Fortschritt des Denkens gehemmt worden durch ein geistiges Trägheitsgesetz, durch eine natürliche Tendenz, ungeprüfte Anschauungen als unumstößliche, axiomatische Wahrheiten hinzunehmen und auf solchen Dogmen den Bau einer Weltanschauung aufzurichten. Je und je hat sich aber gezeigt, daß diese vermeintlichen Felsen Sand waren und mit dem Fundament stürzte das ganze Gebäude.

Ein solches Scheinaxiom, einer der verhängnisvollsten Irrtümer in der Geschichte des menschlichen Denkens ist der Grundsatz des Intellektualismus, daß der Verstand einziges und zureichendes Mittel der Erkenntnis der Wirklichkeit sei; und der Sinn der philosophischen und theologischen Bewegung der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart, von Kant bis Bergson, kann am besten verstanden werden als Herausarbeitung eines neuen, umfassenderen Wahrheitsbegriffs. Nicht durch Geringschätzung der Erkenntnis kann die für das geistige, besonders für das religiöse Leben so schädliche Wirkung des intellektualistischen Schematismus aufgehoben werden, sondern einzig durch den Nachweis tieferliegender Erkenntnisquellen.

Dieser Freiheitsbewegung möchten wir uns mit der vorliegenden Arbeit anschließen und, wenn auch in bescheidenem Maße, dienen, indem wir die neuen Lichter, die uns unsere großen Vordenker aufgesteckt haben, auf einen einzigen Punkt zu konzentrieren suchen. Es ist nicht Zufall oder Willkür, daß als solcher gerade das Symbol gewählt wurde; vielmehr ist es eine der Erscheinungen, an denen das Ungenügen des Intellektualismus besonders deutlich zutage tritt, und zugleich

ein Schlüssel für die Erkenntnis der religiösen Vorstellungsbildung.

Wenn erschöpfende Behandlung der aufgerollten Fragen und systematischer Ausbau des Ganzen allein einer philosophischen Untersuchung wissenschaftlichen Wert verleihen könnten, dürfte ich freilich nicht wagen, mit dieser mangelhaften Skizze vor die Oeffentlichkeit zu treten; den Mut dazu gibt mir einzig die Erfahrung, daß gerade auf diesem Gebiet das Fragen, das Auffinden und kräftige Anpacken neuer Probleme die wertvollste Arbeit ist.

Inhalt.

I. Hauptteil. Prolegomena.

II. Hauptteil. Die religiöse Erkenntnis.

I. Hauptteil.

Prolegomena.

I. Kapitel.

Das Problem der religiösen Erkenntnis.

1. Kritik der überlieferten Methoden.

Das Problem der religiösen Erkenntnis ist die moderne Erscheinungsform der uralten Frage nach der Wahrheit der Religion. Diese neue Problemstellung verdanken wir Kant, der zwar den Begriff „religiöse Erkenntnis“ nicht selbst gebraucht, wohl aber durch seine Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Vernunft vorbereitet hat. Die vorkantische Philosophie kennt nur eine legitime Erkenntnisart: die objektiv-theoretische. Das durch die Sinne uns vermittelte Material ist vom Verstand zu Erkenntnissen zu verarbeiten, und je nach Betonung des einen oder anderen Faktors haben wir eine sensualistische oder eine rationalistische Erkenntnistheorie vor uns. In beiden Fällen hängt die Gültigkeit der religiösen Seinsurteile davon ab, ob bei diesem Verfahren die religiösen Gegenstände gewonnen werden können oder nicht. Genau genommen muß es heißen „notwendig sich herausstellen“; denn würde sich bei der philosophischen Kritik eine bloß problematische Gültigkeit der Sätze ergeben, so wäre damit auch für das religiöse Bewußtsein selbst bloß eine problematische Gewißheit möglich, da ja die Religion — auf diesem Standpunkt — kein besonderes Erkenntnisvermögen ist, sondern bloß eine eigentümliche Art,

sich mit anderswoher gewonnenen Objekten in Verbindung zu setzen[1]; das widerspricht aber offenbar den Tatsachen des religiösen Lebens (Glaubensgewißheit). Wo diese Methode zu einem positiven Resultat führt, haben wir es mit der spekulativen Religionsphilosophie zu tun, die in den Gottesbeweisen ihre vollkommenste Ausprägung findet. Die Objekte der Religion sind zugleich Objekte der Wissenschaft, Glauben und Wissen sind identisch.

Diese Methode scheint mit der Forderung einer „wissenschaftlichen" Religionsphilosophie gegeben zu sein, da ja die Wissenschaft immer dem Beweis, der vernunftnotwendigen Begründung, zustrebt. Gerade dieses Axiom aber — und damit diese ganze Methode — hat Kant mächtig erschüttert, auf zweifache Weise. Erstens, negativ, indem er die Unmöglichkeit einer positiven Verstandesmetaphysik nachweist, zweitens, positiv, indem er die praktische Vernunfterkenntnis als eine selbständige und der theoretischen Erkenntnis übergeordnete hinstellt, — d. h. er reißt Wissen und Glauben auseinander; nach Methode und Inhalt sind ihre Aussagen verschieden, Wissenschaft und Religion gehören zwei verschiedenen Bewußtseinssphären an.

Zu diesem selben Resultat gelangte auf ganz anderem Wege der zweite Philosoph, der auf die Entwicklung der Religionsphilosophie der letzten hundert Jahre bestimmend einwirkte: Schleiermacher. Was Kant durch erkenntnistheoretische Untersuchung fand, das bestätigten — und modifizierten zugleich — die psychologischen Analysen Schleiermachers: die Religion ist prinzipiell unabhängig vom Wissen. Innerhalb dieser fundamentalen Uebereinstimmung aber weichen die beiden Denker aufs stärkste voneinander ab, und zwar in der Weise, daß die Vorzüge des einen dem anderen gegenüber zugleich auch die Nachteile bedingen. Für Kant ist das entscheidende Interesse der Vernünftigkeit, d. h. der normativen Gültigkeit der Religion zugewendet: praktische Vernunft. Einen Ersatz für die Gültigkeit, die den

---

[1] Wundt, der im „System der Philosophie" diese alte rationalistische Methode wieder anwendet und eine eigenartige religiöse Erkenntnis nicht anerkennt, scheint mir dadurch inkonsequent zu sein, daß er am Schlusse doch gestattet, daß die von der Philosophie leer gelassenen Ideen von der Religion ausgefüllt werden.

wissenschaftlichen Sätzen eignen, sucht und findet er in der sittlichen Norm. Dabei aber wird ihm unter der Hand die Religion zu einem bloßen Anhang der Ethik. — Umgekehrt verliert Schleiermacher, in dem berechtigten Bestreben, die psychologische Eigenart des religiösen Bewußtseins in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit darzulegen, die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und dem Wahrheitskriterium aus dem Auge. Solange man von den religiösen Seinsurteilen nur weiß, daß sie „Reflexionen über das fromme Gefühl" sind, ist man dem Vorwurf des Illusionismus ausgesetzt.

Die psychologische Grundthese Schleiermachers ist in der neueren religionsphilosophischen Forschung stetsfort neu begründet und bestätigt worden und darf uns als sichere Basis alles weiteren dienen: die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins gegenüber allen anderen seelischen Erscheinungen, auch gegenüber dem Sittlichen. Und zwar gilt das vor allem auch für die religiöse „Erkenntnis" (Bildung von Seinsturteilen). Die Religion entlehnt ihre Erkenntnisse und die subjektive Gewißheit ihrer Wahrheit nicht von der Wissenschaft oder Metaphysik, sondern gelangt selbständig, z. T. im Widerspruch mit ihnen dazu. Damit aber rückt auch die Frage nach der Wahrheit der Religion in ein ganz neues Licht, und es ist eine einfache Anlehnung an Kant sowohl, wie an die spekulative Methode von vornherein ausgeschlossen.

Beginnen wir mit der letzteren und setzen wir den günstigsten Fall, daß die Metaphysik dazu käme, die Aussagen der Religion für vernünftig, d. h. beweisbar zu halten, so bliebe immer noch das eigentümliche religionsphilosophische Problem ungelöst, wieso nun die Religion auf ganz anderem als rationalem Weg zu eben denselben Aussagen gekommen sei und ihnen eine Evidenz sui generis beimesse. Von dem Moment an, wo die religiöse „Erkenntnis" als eigentümliche und selbständige erkannt wird, ist entweder jede intellektualistische Erkenntnistheorie [1] ungenügend, oder umgekehrt alle spezifisch religiöse „Erkenntnis" eine illusionäre. Diese letztere Konsequenz ist denn auch öfters gezogen worden, neuerdings von H. Maier [2]. Er geht aus von einer durchaus nicht-in-

[1] Die Theorie, die nur Verstandeserkenntnis als wahr anerkennt.

[2] „Psychologie des emotionalen Denkens." Es wären auch andere

tellektualistischen Auffassung vom Wesen der Religion — seine Darstellung erinnert sehr stark an KAFTANS „Wesen der Religion" —, beschreibt auch den religiösen „Erkenntnis"-Prozeß als einen von der wissenschaftlichen („kognitiven") charakteristisch verschiedenen („affektiven"), zieht aber[1] als konsequenter, intellektualistischer Erkenntnistheoretiker folgerichtig den Schluß: Die religiöse „Erkenntnis" ist Illusion, keine Wahrheitserkenntnis. — Nichts anderes als diese Selbständigkeit der religiösen „Erkenntnis" meint auch LIPSIUS[2], wenn er sich immer wieder dagegen verwahrt, den „Geltungswert der sittlich-religiösen Erfahrungen abzuleiten", d. h. rational zu begründen. Es heißt selbständige religiöse Wahrheitserkenntnis von vornherein leugnen, wenn man, wie die meisten Religionsphilosophen, etwas erst als wahr gelten läßt, wenn es sich vor dem Forum des Verstandes ausgewiesen hat[3]. Gewiß bleibt die verstandesmäßige Metaphysik, welche untersucht, ob die Aussagen der Religion mit denen der Wissenschaft sich logisch vereinigen lassen, ein Bedürfnis. Aber der Geltungswert der religiösen Aussagen hängt nicht vom Gelingen dieses Unternehmens ab; vielmehr hätten wir im ungünstigsten Falle eine doppelte Wahrheit.

Ist also von der Schleiermacherschen Erkenntnis der Selbständigkeit religiöser Vorstellungsbildung aus jede intellektualistische religiöse Erkenntnistheorie abzuweisen, so ist umgekehrt vor der Verwechslung von Psychologie und Erkenntnistheorie zu warnen[4]. Wenn schon die religiösen Seinsaussagen, auf eigentümlichem Wege gewonnen, auch eigentümliche Maßstäbe der Beurteilung (Wahrheitskriterien) verlangen, so sind über dem „eigentümlich" nicht die „Maßstäbe" zu vergessen. Diese Aufgabe ist schon von dem vorwiegend psychologisch gerichteten Schleiermacher vernach-

---

zu nennen, z. B. FEUERBACH; aber nirgends findet sich eine so eingehende und mit den modernsten Mitteln arbeitende Untersuchung des religiösen „Erkenntnis"-Prozesses.

[1] S. 536—38.

[2] „Philosophie und Religion".

[3] Vgl. z. B. die kritischen Bemerkungen in SCHINZ: „Die Wahrheit der Religion etc." als Beispiel einer solchen axiomatischen Verstandeskritik.

[4] Vgl. TRÖLTSCH, „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft".

lässigt worden, jedoch noch vielmehr von der empiristischen Religionspsychologie [1]. Der Gedankenaustausch und die eigene Entwicklung, vor allem aber das Studium der Religionsgeschichte, müssen zu der Erkenntnis führen, daß nicht alles, was das religiöse Bewußtsein an Seinsaussagen hervorbringt, gültig, d. h. wahr sein kann. Wenn wir über die Wahrheit der religiösen Aussagen auch nicht von außen her bestimmen dürfen, so überhebt uns das nicht der Pflicht, überhaupt zwischen Wahr und Falsch zu scheiden, nämlich von innen her. Es kann keine Erkenntnis geben, ohne daß zugleich ein Wahrheitskriterium gegeben werde.

Durch diese doppelte Forderung bestimmt sich auch unsere Stellung zur Religionsphilosophie Kants. Diese besteht darin, daß er zu dem sittlichen Urphänomen des kategorischen Imperativs die denknotwendigen Voraussetzungen aufsucht und als „Postulate der praktischen Vernunft“ am Geltungswert oder Gültigkeitsbewußtsein des Sittlichen Anteil haben läßt, wodurch die Religion ein Anhang der Ethik wird. Die religiösen Gegenstände, vor allem die Gottesidee, werden aus dem sittlichen Bewußtsein erschlossen, verstandesmäßig abgeleitet; von einer selbständigen religiösen Erkenntnis kann also nicht die Rede sein. Es gibt aber Theologen, die an einer solchen festhalten, aber die Kriterien trotzdem von auswärts, und zwar aus der Ethik, beziehen (Ritschl); ihnen gegenüber gilt der Satz, den wir soeben aufstellten, daß jede Erkenntnis an ihren eigenen Kriterien gemessen werden muß, daß umgekehrt Erkenntnis nur so weit reicht, als die Kriterien [2]. Kant selber freilich bleibt seinem Prinzipe treu. Es ist denn aber auch nicht zu verwundern, daß sein Religionssystem in der Tat die Dürftigkeit eines bloßen Anhangs zeigt, und bei ihm die Religion nicht zu ihrem Rechte kommt. Konsequenterweise hat er für alles, was sich nicht aus der Ethik denknotwendig ergibt, keinen Raum [3]. Daher die für einen Religionsphilosophen allerdings etwas bedenkliche Tatsache, daß

[1] Vgl. James, „The varieties of religious experience“, besonders das Schlußkapitel „Conclusions“ und die Kritik von Tröltsch a. a. O.

[2] Es liegt hier eine Inkonsequenz vor, ähnlich der an Wundt gerügten; dasselbe gilt auch von Biedermann, der eine spezifisch religiöse Erkenntnis anerkennt (vgl. seinen Offenbarungsbegriff), der aber alle religiösen Aussagen mit dem Maß des Verstandes mißt.

[3] Sofern in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Ver-

er für das eigentliche Herz der Religion, die Mystik, überhaupt für jedes Gefühlsverhältnis des Menschen zu Gott kein Verständnis hat, es als „Ueberschwenglichkeit“ verdammt. Die an Kant sich anlehnende Theologie aber steht mit ihren religiösen Aussagen in dem Maße außerhalb des Kantschen Wahrheitsbeweises als diese reicher, inniger, „religiöser“ sind, als der Kantsche Gottesbegriff; als im religiösen Verhältnis mehr gedacht ist, als bloß die „Auffassung des Sittengesetzes als göttlichen Gebotes“. Die strenge Kantsche religiöse Erkenntnistheorie vermag wirklich nur so viel Religion zu tragen, als Kant selbst in seinen Religionsbegriff hineingelegt hat, ja vielleicht nicht einmal ganz soviel[1].

2. Idee einer positiven Theorie des religiösen Erkennens.

Eine Synthese von Kant und Schleiermacher, die schon lange als Ideal vorschwebt, kann also nicht in der Weise vorgenommen werden, daß man von Schleiermacher das „Wesen“ der Religion und von Kant ihre normative Begründung sich zeigen läßt, so verlockend auch diese Vereinigung wäre. Vielmehr ergibt sich uns aus dem bisher Gesagten die Notwendigkeit, die Lösung in einer anderen Richtung zu suchen, die freilich, wie das bei der unvergänglichen Bedeutung der Kantschen wie der Schleiermacherschen religionsphilosophischen Arbeit selbstverständlich ist, sich auch als eine Synthese von Kant und Schleiermacher darstellt: In einer selbständigen Theorie des religiösen Erkennens. Wollen wir nicht einem schrankenlosen Subjektivismus verfallen, so kommen wir um Kants Vernuftbegründung nicht herum. Wollen wir nicht die lebendige, eigenartige, reiche Religion vergewaltigen, so müssen wir auch ihre „Erkenntnis“ d. h. Seinsaussagen von ihr aus und nicht von fremden Gesichtspunkten aus zu verstehen und Wahres vom Falschen zu scheiden versuchen. Beide Postulate sind erfüllt, wenn es uns gelingt, innerhalb des religiösen Bewußtseins selbst Bestandteile zu finden, die in ähnlicher Weise „evident“, d. h. unmittelbar, unableitbar gültig sind, wie die Sätze der Logik und Ethik. Diese Problemstel-

nunft“ ein größerer Reichtum des Religiösen sich wenigstens ankündigt, gilt für Kant das gegen seine theologischen Schüler Gesagte.

[1] Vgl. vorige Anm.

lung, eine Abart der Kantschen, ruht auf dem allgemeinen idealistischen Erkenntnisbegriff, wonach Wahrheit nicht festgestellt werden kann durch Vergleichung mit der Tatsächlichkeit, sondern lediglich durch Qualitäten des Bewußtseins, durch den Evidenzcharakter, der die wahre Erkenntnis von der unwahren unterscheidet. Daß eine solche idealistische Erkenntnistheorie im allgemeinen möglich und den realistischen Erkenntnistheorien überlegen sei, muß hier einfach vorausgesetzt und statt eigener Ausführung auf bewährte vorhandene hingewiesen werden, wie SIGWART, WINDELBAND, RICKERT u. a.

Mit dieser Problemstellung sind wir ganz in die Nähe von TRÖLTSCH gerückt; die Ausführung im Folgenden wird aber zeigen, daß wir besser tun, seinen Begriff des „religiösen apriori" zu vermeiden. Ich glaube nicht, daß der Begriff des apriori, den wir dem Rationalisten Kant verdanken, geeignet ist, jenen spezifischen Evidenzcharakter religiöser Aussagen zu deuten.

Eine so bestimmte Untersuchung dürfen wir als „positive" religiöse Erkenntnistheorie bezeichnen[1], im Unterschied von den gewöhnlichen „negativen", welche entweder, im Anschluß an Kant, ihre Aufgabe bloß darin sehen, die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der religiösen Erkenntnis der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber nachzuweisen, oder, wie die vor- und nachkantsche Methode der Kritik, durch außerreligiöse Maßstäbe eine Reduktion — oder Aufhebung — der gültigen religiösen Behauptungen vorzunehmen. Das „Positive" unserer Methode besteht darin, daß wir uns die Aufgabe stellen, den Prozeß der religiösen Vorstellungsbildung und Erkenntnis selbst zu verfolgen, seine Eigenart und seine Wahrheitskriterien kennen zu lernen.

[1] Der Name „religiöse Erkenntnistheorie" ist bloß der Kürze halber dem richtigeren: Theorie des religiösen Erkennens" vorgezogen worden.

II. Kapitel.

Der Begriff der Religion.

1. Methode der Begriffsbestimmung.

Das Hauptproblem einer religiösen Erkenntnistheorie ist also das: Wie kommt das religiöse Subjekt zu Erkenntnissen? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, das allgemeinere Phänomen, die Religion, wenigstens soweit es mit der religiösen Vorstellungsbildung in direktem Zusammenhang steht, kurz zu beschreiben. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Methode der Begriffsbestimmung.

Die Begriffsbestimmung ist zwar immer ganz der Willkür jedes Theoretikers anheimgestellt. Soll aber unser Religionsbegriff wissenschaftliche Bedeutung haben, so muß er mit dem allgemeinen Sprachgebrauch in Beziehung gebracht werden. Ich sage „in Beziehung gebracht" und nicht „zur Deckung gebracht"; denn letzteres hieße von vornherein auf einen eindeutigen wissenschaftlich klaren Begriff verzichten. Es ist ja die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit gerade des Sprachgebrauchs, die es möglich macht, daß sich die verschiedensten Religionstheorien an ihn anlehnen können. Diese letzteren lassen sich bei näherem Zusehen auf zwei Typen zurückführen, die sich zugleich auch als in zwei entgegengesetzten Methoden begründet erweisen: die naturalistische und die idealistische.

Der idealistische Religionsbegriff wird gewonnen durch die Analyse eines religiösen Bewußtseins; durch die Erforschung dessen, was uns heute lebenden Menschen als charakteristisch religiöses Phänomen bekannnt ist, soll ein Verständnis der Religion überhaupt, also auch zeitlich oder räumlich fernliegender Religionsformen, geschaffen werden. Umgekehrt der naturalistische Religionsbegriff. Er geht aus von den primitivsten Formen der Religion und versucht von ihnen aus die höheren Formen und insbesondere die aktuellen Ausgestaltungen der Religion als Kompositionen und Komplikationen jener einfacheren Elemente zu verstehen; nur dadurch rechtfertigt sich der Gebrauch des Wortes Religion für jene

sonst namenlosen Erscheinungen der primitiven Seele. Die Frage nach dem Ursprung der Religion fällt hier mehr oder weniger zusammen mit der nach ihrem Wesen, wodurch sie eine ungleich größere Bedeutung gewinnt, als ihr der idealistische Religionsphilosoph beimessen kann.

Daß wir es hier in der Tat mit den zwei Extremen der naturalistischen und idealistischen Methode zu tun haben, ist unschwer zu zeigen. Der fundamentale Unterschied zwischen diesen beiden Typen von Methoden beruht auf einer entgegengesetzten Auffassung der Qualität. Der Naturalismus ist identisch mit dem Versuch, die Qualität auf quantitative Bestimmungen, qualitative Veränderungen auf quantitative Umschichtungen zu reduzieren. Er geht deshalb immer vom Komplizierteren auf das Einfachere zurück, womöglich auf das schlechthinige Eins, um so die Wirklichkeit als Kompositum von unterschiedslosen Einsen zu begreifen; die Qualitätsunterschiede sind also bloß Unterschiede der Kompliziertheit. Wird diese Methode in die Psychologie hineingebracht, so stellt sich diese dar als Lehre von den psychischen Elementen und deren Kombinationen; die „höheren" geistigen Funktionen sind in Wirklichkeit bloß kompliziertere Prozesse. Die Religion in der uns heute bekannten Gestalt ist demnach eine Komplikation primitiver Naturtriebe und Vorstellungselemente, und es ist — mindestens prinzipiell — möglich, sie in diese Elemente zu zerlegen und aus ihnen wieder aufzubauen; sie ist daher in ihren primitiven Erscheinungsformen am besten zu verstehen. Daher der Ausgang von möglichst primitiven Formen.

Ist aber, wie der Idealismus behauptet, die Qualität etwas Unableitbares, Unzerlegbares und von quantitativen Verhältnissen von Grund aus Verschiedenes, dann hat man sie da zu studieren, wo sie in ihrer reinsten, ausgeprägtesten, vollkommensten Form auftritt. Wer also das religiöse Bewußtsein für etwas qualitativ Selbständiges, d. h. nicht aus anderen Funktionen restlos Ableitbares hält, wird dementsprechend die Religion in ihrer am meisten charakteristischen, ihrer „religiösen" Ausprägung zum Ausgangspunkt nehmen.

Wir stellen uns wiederum wie in der allgemeinen erkenntnis theoretischen Frage auf den Boden des Idealismus [1],

[1] Ueber Symbolisches in der religiösen Erkenntnis ließe sich auch

der allein für die Selbständigkeit der Religion Raum bietet, wenn wir auch die großen Schwierigken, die damit verbunden sind, nicht verkennen. Die erste Schwierigkeit betrifft die Herausschälung und Beschreibung des „Wesens“ der Religion. Das gewöhnliche Abstraktionsverfahren, d. h. das Absehen von sämtlichen Merkmalen, die nicht allem, was Religion heißt, gemeinsam sind, würde hier zu einem Nichts führen [1]. Vielmehr ist diese Aufgabe einzig durch Selbstbesinnung möglich [2]. So schwierig und mißbrauchbar diese Methode der Selbstbesinnung ist, so ist doch, wie TROELTSCH [3] gezeigt hat, die Religionsgeschichte, alle Geschichte, ohne sie unverständlich, sinnlose Gebärde.

In noch größere Verlegenheit scheint uns die Religionsgeschichte zu bringen. Die Religionshistoriker stellen uns in ihrer Beschreibung und Deutung niedriger Religionsformen einer Unmasse von Tatsachen gegenüber, die mit dem, was wir „religiöses Bewußtsein“ nennen, dem „höchsten“ Religionsbegriff, nichts zu tun zu haben scheinen, wie Totemismus, Fetischismus, Ahnenverehrung, Tierkult, Anbetung einzelner Naturereignisse usw. Doch ist das zum Teil nur Schein. Im Verlauf unserer Untersuchung wird es sich zeigen, wie wir auch von unserem idealistischen Religionsbegriff aus die Kontinuität mit tiefer stehenden Religionsformen herzustellen imstande sind. Unüberwindlich werden die Schwierigkeiten erst auf dem Gebiete des bloßen Dämonismus und der Ahnenverehrung. Es ist denn aber auch von jeher ein Streit unter den Religions*historikern* gewesen, ob man hier schon von Religion reden dürfe [4]. Für den idealistischen Religionsphilosophen heißt das einfach, daß auf jener Stufe das spezi-

auf Grund eines naturalistischen Religionsbegriffs vieles sagen, und insofern wäre die obige Abgrenzung verwerflich. Aber die Bedeutung, die das Symbolische bei einer idealistischen Auffassung der Religion gewinnt, ist doch eine so viel größere, und so sehr abweichende, daß die Entscheidung notwendig war.

[1] Vgl. KAFTAN, „Das Wesen der christlichen Religion“, Einleitung, S. 7.

[2] Natürlich ist dabei nicht bloß die eigene religiöse Erfahrung, sondern, durch die Tätigkeit des Nachempfindens, die ganze Religionsgeschichte Erkenntnisquelle.

[3] A. a. O.

[4] Sogar WUNDT, der in der „Völkerpsychologie“ (wie in der Psychologie überhaupt) die naturalistische Methode anwendet, lehnt es ab, dergleichen als „Religion“ zu bezeichnen. II, 3 S. 595 ff.

fisch Religiöse entweder noch gar nicht vorhanden oder noch so wenig entwickelt ist, daß wir es nicht zu erkennen vermögen.

Es ist diese ganze Frage ein Spezialfall des Problems, wie sich Idealismus und moderne Entwicklungslehre vereinigen lassen, oder wie die Behauptung der Unableitbarkeit der Qualitäten sich vereinigen lasse mit der Anerkennung ihrer schrittweisen Entstehung. Daß diese scheinbar einander widersprechenden Aussagen vereinbar seien, ist die Grundthese des idealistischen Evolutionismus, die wir hier nicht in ihrer Allgemeinheit beweisen können, deren Möglichkeit wir aber später am Spezialfall der Religion dartun werden.

Im Interesse der Wissenschaftlichkeit müssen wir festhalten an der Einheit alles Religiösen, als eines eigentümlichen Bewußtseins, und wenn uns die Geschichte eine Mannigfaltigkeit von Religion e n zeigt, werden wir die Verschiedenheit erklären als verschiedene Grade der Reinheit und Kraft des Religiösen innerhalb des geistigen Gesamtzustandes. Es gibt nur einerlei religiöses Bewußtsein, aber dieses („Religion“ in unserem psychologischen, nicht im gewöhnlichen historischen Sinn) ist nirgends isoliert und nirgends „schlechthin vorhanden“, wie in dem Phantom der natürlichen Religion, sondern immer in bestimmter Verbindung mit anderen psychischen Inhalten und in einem bestimmten Stärkeverhältnis zu ihnen, sowie auch in bestimmter Entwicklung und Mischung seiner eigenen Momente. In jeder einzelnen Religion, in jeder einzelnen religiösen Erscheinung, ja in jedem einzelnen religiösen Bewußtseinsakt ist demnach logisch zu unterscheiden das „Religiöse“ in der Religion oder ihr „Wesen“ und das, womit sie sich zu einer einheitlichen empirischen Erscheinung verbindet [1]. Dieser idealistische Religionsbegriff verhält sich der Geschichte gegenüber nicht indifferent, noch viel weniger macht er sie zu einem bloßen Schein. Vielmehr wird uns

[1] Dieser spezifisch religiöse Faktor ist nicht etwa zu verwechseln mit einem religiösen Motiv, deshalb nicht, weil dieses letztere selbst schon wieder durch den ganzen Bewußtseinsinhalt des religiösen Subjektes bedingt ist. So war z. B. für Athanasius die Homousie, für Luther die communicatio idiomatum zweifellos von starken religiösen Motiven getragen, während sie für unser religiöses Leben mindestens sehr in den Hintergrund des Interesses gerückt, d. h. also nicht durch das Wesen der Religion selbst bedingt sind.

die Realität des geschichtlichen Werdens deutlich, gerade in diesem Hervortreten, stärker und reiner Werden des Religiösen innerhalb des Bewußtseins. Daß es an diesen und jenen Punkten in der Geschichte gerade in dieser und jener Form, Klarheit und Stärke auftrat, das ist unableitbare geschichtliche Tatsache; und darum können wir HEGELS Schematismus der Notwendigkeit nicht billigen. Die „Notwendigkeit“ ist hier kein geschichtlich realer Faktor, sondern bloß ein Grad der Gewißheit oder Evidenz mit dem der Betrachter historisch Gewordenes als innerlich zusammengehörig erkennt [1].

2. Begriff der Religion.

Nach diesen methodischen Erörterungen dürfen wir unsere Frage so formulieren: Wie ist das Phänomen Religion zu verstehen, wie kommt der Menschengeist zu religiösem Verhalten? Es ist klar, daß wir damit weder historisch den Anfang aller Religion, noch empirisch-psychologisch die individuelle Entstehung derselben nachweisen wollen. Im ersten Fall würden wir uns bald im Dunkel verlieren, und überdies, auch wenn eine lückenlose Religionsgeschichte möglich wäre, nur zeitliche Sukzession und die jeweiligen Anlässe, nicht aber die inneren Beweggründe religiöser Zustände aufweisen können. Im zweiten Fall würden wir auf eine verwirrende Mannigfaltigkeit von Motiven stoßen, die ihrer Stellung im Zusammenhang des psychischen Geschehens nach als Ursprung der Religion angesehen werden müssen und unter denen wir immer wieder als Hauptmotiv die Tradition finden würden, die uns wiederum auf die Geschichte verweist. Vielmehr handelt es sich darum, durch eine Intuition des Menschengeistes und seiner inneren Struktur diejenigen Motive, d. h. inneren Zusammenhänge aufzufinden, die zur Ent-

[1] Damit soll nicht geleugnet werden, daß diese innere Zusammengehörigkeit selbst realer Faktor werden *kann* (eine Erkenntnis treibt eine andere hervor). Aber dieses „kann“ ist vom „muß“ noch weit entfernt, gerade so weit, als das zeitlose Grund (ratio)-Sein vom zeitlich realen Ursache (causa)-Sein verschieden ist. Wo alles „notwendig sich ergibt“, ist mit dem Ponens auch das Consequens gegeben, also alles miteinander; daher denn Hegel immer mit der Schwierigkeit zu kämpfen hat, aus einem *System* zeitloser Koexistenzen eine *Welt* mit realer Dauer und Entwicklung herauszubekommen.

stehung eines religiösen Bewußtseins führen. Es ist nicht der Religionsbegriff zu ermitteln, mit dem der Historiker arbeitet und arbeiten muß; sondern innerhalb dessen was er als Religion bezeichnet, soll dasjenige, vermöge dessen eine Erscheinung religiös genannt wird, herausgeschält werden, der Kern, das innerste Wesen der Religion. Ist die Methode der Begriffsbestimmung einmal anerkannt, so ist wohl um den Inhalt des Begriffs der Streit weniger bedeutend.

Die Religion hat ihren Grund in der Selbstbeurteilung des Menschen. Einerseits sieht sich der Mensch in den Ablauf der natürlichen Prozesse hineingestellt; er steht in der Natur als ein Stück Natur, in jenem System durch die Kausalität miteinander verbundener Dinge und Ereignisse, er erkennt seine Naturverflochtenheit. Würde er nichts weiter kennen, so wäre Religion im prägnanten Sinne nicht möglich. Ebenso wie seine Verflochtenheit in die Kausalkette erlebt er aber in sich die Freiheit und eine Nötigung, sich der Natur entgegenzustellen. In der Selbstgewißheit des Geistes erlebt er eine von der Existenzart der Naturdinge verschiedene und ihr überlegene Seinsweise; eine ganz eigenartige, von allem Uebrigen, dem Natürlichen, schlechthin verschiedene Lebendigkeit mit eigentümlichen Formen und Zuständen. Er erlebt in sich Werte, die von den naturgegebenen Lust- und Unlustwerten prinzipiell verschieden sind und eine vom Zwang der Kausalität ebenso verschiedene Gebundenheit: seine Bestimmtheit durch die Norm. Dieses Selbstbewußtsein ist ebensosehr Einheit als Mannigfaltigkeit; nach seiner Einheit ist es das Bewußtsein der geistigen Persönlichkeit, nach seiner Mannigfaltigkeit läßt es sich beschreiben als ein selbständiges Geistesleben, um den bekannten Ausdruck EUCKENs zu gebrauchen.

Religion ist nun nicht etwa das Auftreten dieses selbständigen Geisteslebens, seine Durchdringung und Bewältigung des Natürlichen, der Aufbau eines dem bloß natürlichen Dasein fremden und überlegenen Lebens. Damit bleiben wir noch im Gebiete der bloßen Ethik (ev. Kunst und Wissenschaft). Vielmehr ist sie die Art, wie ich mir desselben in innerer Anschauung und im Gefühl bewußt werde. Die innere Anschauung oder das gegenständliche Bewußtsein wird aber durch die Beschaffenheit seines Objektes, des persönlichen Geistes, über das Subjekt hinausgeführt zur Anerkennung

eines universellen geistigen Seins, von dem das freie Ich in eigentümlicher Weise bestimmt und abhängig ist. Dieser Sachverhalt bildet den Hauptgegenstand des zweiten Teils unserer Untersuchung. Das Gefühl, von dem diese Intuition notwendig begleitet ist, ist die Ehrfurcht. Was in den mannigfaltigen Erscheinungsformen dieses Grunderlebnisses als geistige Wirklichkeit, die das religiöse Subjekt bestimmt, erfahren wird, macht den Inhalt der religiösen Erkenntnis, der Gotteserkenntnis, aus; die ebenso mannigfaltige Art, wie dadurch, vermittelt durch das Gefühl der Ehrfurcht, der Wille bestimmt wird, ergibt den Reichtum kultischer Handlung, wobei kultisch jedes aus religiösen Motiven hervorgehende Tun bezeichnet. Das ehrfürchtige Anschauen der Zugehörigkeit und Abhängigkeit des freien Ichs von einer übernatürlichen Geisteswelt, — das ist das Grunderlebnis des religiösen Geistes und alles innere und äußere Geschehen ist nur insofern ein religiöses zu nennen, als es an diesem Urgeschehen Anteil hat.

Das scheint nun eine statische Formel zu sein, die Religion also ein „ruhendes Sein“, während sie doch, wo sie lebendig ist, sich als ein Dynamisches, ein Prozeß, ein Werden darstellt. Wenn sich nun aber neben diesem „statischen“ noch ein „dynamisches“ Moment aufweisen ließe, so würde das vorzüglich der Zweiseitigkeit des religiösen Bewußtseins entsprechen, in welchem der Mensch sich einerseits als gottverwandt, göttlicher Abkunft (oder dazu „angelegt, bestimmt“) erkennt, andererseits dieses Verhältnis als ein noch nicht verwirklichtes, erst zu erwerbendes beurteilt. Dieses „Dynamische“ läßt sich in der Tat finden, nämlich in der unableitbaren Tatsache der Doppelnatur des Menschen, im Widerstreit des natürlichen und des ihm entgegengesetzten übernatürlichen Seins und Sein-Wollens. Das „persönliche“ Leben stellt sich dar als ein Kampf mit dem Natürlichen, ein stetes Gespanntsein, als Aktivität, Tat. Das Verhältnis der „zwei Seelen“ ist also ein stets wechselndes oder doch ein werdendes. Die Religion aber, abhängig vom Vorhandensein, von der Eigenart und von der Kräftigkeit dieses Geisteslebens (im religiösen Subjekt selbst und in der es umgebenden Gesellschaft) muß dementsprechend selber ein wechselndes, sich entwickelndes, sich zur Klarheit und Selbständigkeit erst em-

porringendes oder allmählich emporgehobenes Leben sein [1]. Es ist also in diesem Sinne das Religiöse nichts Zeit- und Geschichtsloses, sondern hat ein hervorragendes Interesse am wirklichen zeitlichen Geschehen.

Es könnte aber in anderem Sinne der Vorwurf der Geschichtslosigkeit erhoben werden: subjektiv-mystische Religionstheorie. Wir glauben allerdings, daß wir nicht mit den Tatsachen der Religionsgeschichte in Widerspruch geraten, wenn wir die Mystik als das Herz der Religion bezeichnen, sofern unter Mystik das oben beschriebene unmittelbare Gottesverhältnis verstanden wird. Ohne dasselbe halten wir Religion für unmöglich. Andererseits aber sei betont, daß damit die Bedeutung der historisch-religiösen Persönlichkeit für die Religiosität des Einzelnen nicht im geringsten herabgesetzt zu werden braucht, vielmehr auch hier hoch eingeschätzt werden muß, sofern in solchen religiösen Heroen jenes übernatürliche Geistesleben (L e b e n Jesu) und zugleich auch das religiöse Bewußtsein (V e r k ü n d i g u n g Jesu) uns gewöhnlichen Menschen die religiöse Welt viel gewaltiger, reiner, klarer erschließen als unsere eigenen Erfahrungen [2].

Wir halten hier im Interesse der weiteren Klärung unseres Religionsbegriffs eine Auseinandersetzung mit einem nahe verwandten für notwendig. KAFTAN hat die Formel geprägt: Religion ist eine praktische Angelegenheit des Menschengeistes. Auch nach obiger Beschreibung ist sie das durchaus, insofern sie identisch ist mit der Anerkennung der Selbständigkeit des geistig-persönlichen Lebens. Die Durchführung dieser These ist hier aber eine von der gewöhnlichen „emotionellen“ Religionstheorie sehr abweichende. Als Muster einer solchen diene uns aus oben genannten Gründen die Darstellung

---

[1] Daß das in der Zeit sich entwickelnde und unter Kampf sich behauptende Bewußtsein der Zugehörigkeit zur (Abhängigkeit von der) göttlichen Welt nichts anderes ist als das, was die Reformatoren Heilsgewißheit nannten, kann hier nicht bewiesen werden; doch wird man, wenn man sich zentraler Bestimmungen der Reformatoren, wie: Gotteskindschaft, Gottesgemeinschaft, Leben mit Gott usw. erinnert, diese Gleichsetzung nicht von vornherein abweisen wollen.

[2] Damit ist die objektive Offenbarung neben das eigene „mystische“ Erleben gestellt. Auch in der reformatorischen Dogmatik sollen die beiden Prinzipien sich nicht gegenseitig ausschließen (Testimonium spiritus sancti internum; unio mystica cum Christo).

MAIERS[1]. Der Grundsatz der „emotionellen“ Religionstheorie ist der, daß die Religion ein Prinzip der Erhaltung und Förderung des Lebens, genauer ein „Prinzip der Erhaltung der Werte“ (HÖFFDING) sei. Sie ist es, welche den sonst zur Verzweiflung führenden „Lebensanspruch“ (KAFTAN) zu erfüllen bestimmt ist. Der Lebensanspruch ist identisch mit dem Streben nach Realisierung der Werte. Die Gottheit ist der Garant dieser Werte. Das Erlebnis der Werte ist es, das den Anlaß zu allen religiösen Tatsachendeutungen bildet[2]. Folgerichtig geht die Theorie MAIERS so weiter: Indem uns das Erlebnis von Wertvollem (und dessen Gegenteil) zur Bildung religiöser Phantasievorstellungen veranlaßt, erfahren wir im Schicksal der Werte unsere Abhängigkeit von der Gottheit, und dieses Abhängigkeitsbewußtsein und das daraus folgende Handeln macht die Religion aus. Auf unteren Stufen haben wir es mit rein natürlichen Werten zu tun (KAFTAN: „natürliches Leben“). Daß auf den höheren Stufen auch sittliche Werte religiöse Bedeutung gewinnen, ist etwas der Religion Aeußerliches, zufällig Hinzukommendes. Die sittliche Religion ist nicht in höherem Grade Religion als die primitive.

Ganz anders unser Religionsbegriff. Auch hier spielen „Werte“ eine dominierende Rolle, insofern die Selbständigkeit des Geisteslebens uns vorzüglich in Werturteilen zum Bewußtsein kommt. Aber nicht daß überhaupt dieses Wertstreben in uns ist, führt uns zur Religion, sondern es ist erst die Eigenart der absoluten Werte, ihre naturüberlegene Geistigkeit, welche Religion möglich macht. Das mehr oder weniger klare Bewußtsein der Uebernatürlichkeit des geistigen Lebens, welches in jenen Werturteilen zum Ausdruck kommt, ist der Ursprung der Religion.

Die emotionale Theorie scheint im Hinblick auf die Tatsachen der Religionsgeschichte den Vorzug zu verdienen; denn zweifellos gibt es Religionen, in denen — entgegen unserer Voraussetzung — sittliche Bestimmungen weder in Eigenschaften

---

[1] Es ist im Grunde die FEUERBACHsche Auffassung vom Wesen der Religion, die hier stark modifiziert wiederkehrt; ähnlich bei KAFTAN, HÖFFDING u. a., wenn auch die erkenntnistheoretischen Forderungen bei allen wieder verschieden, zum Teil entgegengesetzt sind.

[2] Dieser Religionsbegriff wird unten noch von einem anderen Gesichtspunkt aus dargestellt und kritisiert werden.

der Götter, noch in den von ihnen geforderten Handlungen vorkommen. Demgegenüber machen wir geltend: 1. (die Form des religiösen Bewußtseins betreffend). Die emotionale Theorie hat keine Erklärung dafür, warum die Garanten der Werte (Götter) als übernatürliche Wesen gedacht werden. Daß es übernatürliche Wesen gäbe, ist dem Menschen nur darum glaubhaft, weil ihm Uebernatürliches innerlich vertraut ist, weil er es, wenn auch verworren und dunkel, kennt als das, was den Kern seines Wesens, seine freie Persönlichkeit ausmacht. Subjektiv kommt derselbe Sachverhalt zum Ausdruck in dem aller Religion wesentlichen Gefühl der Ehrfurcht. Ebensowenig, wie es gelingen will, die Göttervorstellungen aus Animismus und Ahnenverehrung abzuleiten, ebensowenig werden die Theorien der Wirklichkeit gerecht, die als das religiöse Grundgefühl die Furcht nennen. Daß in allem wirklich religiösen Leben die Ehrfurcht (Gottesfurcht) das Wichtigste ist, wird durch folgende Ueberlegung klar. Das Kriterium lebendiger Religion ist immer das Vorhandensein eines Kultus. Der Kultus aber ist unverständlich oder doch nur halbverständlich ohne die Annahme, daß er aus der Ehrfurcht entspringe. Es gibt keinen Kultus, der bloß Bewerbung um die Gunst des mächtigen Gottes wäre; er ist immer zugleich — natürlich in verschiedenem Grade — ein spontaner, unreflektierter Ausdruck eines innerlichen Ueberwältigt- oder Ergriffenseins. Darum wird so großes Gewicht gelegt auf das Zeremonielle, Feierliche der Kultushandlung, wodurch sie von allem profanen Tun unterschieden werden soll, — und auf das Formelle des Kultus überhaupt, wodurch die Gabe als solche der Bedeutung nach zurücktritt und vorzüglich zu einem Ausdruck der Verehrung, der Anbetung wird. Den Dämon, Fetischgeist usw. fürchtet man; dementsprechend trägt seine Verehrung den Charakter eines gezwungenen, unfreien Tuns; es ist eine Pflicht, deren man sich so oft und so bald wie möglich entledigt; man sucht des Dämons durch Zauber Herr zu werden. Je mehr aber der Dämon zum Gott wird, desto mehr schwindet das Gezwungene und die Zauberei. Ein Fetisch erweckt keine Ehrfurcht, weil in ihm nichts Uebernatürliches angeschaut wird. Ehrfurcht ist das Gefühl, das wir einzig dem Uebernatürlichen (immer in unserem Sinn) gegenüber empfinden. — Was dieses subjektive und objektive

Merkmal nicht zeigt, dürfen wir ruhig als nicht direkt zur Religion gehörig betrachten, ohne dadurch ihr Gebiet ungebührlich einzuengen. 2. Aber auch inhaltlich ist der Keim des Uebernatürlichen, des selbständig Geistigen in den primitiven Religionen vorhanden, wenn auch in wenig ausgeprägter Gestalt, eben keimhaft. Es heißt an einer wichtigen Tatsache vorübergehen, wenn man die niedrigen Religionen als ein bloßes „do-ut-des Verhältnis" beschreibt. Die Gottheit ist nirgends — in lebendiger Religion — bloß Geber natürlicher Werte, sondern in aller Religion kommt ein Verlangen nach göttlichem Leben als einem andersartigen, nach Gottesgemeinschaft, nach Vergottung zum Ausdruck. Ohne eine dunkle Ahnung davon — und mag sie noch so sehr wieder in sinnliche Ausdrücke gekleidet sein — ist keine Religion. Wenn man bedenkt, daß es sich hier mehr um ein Suchen als um ein Haben handelt, wird man nicht anstehen, den religiösen Orgiasmus, das Streben nach ekstatischen Zuständen, das Trinken des Blutes des Opfertieres, die sakrale Kommunion usw. als die überall hervortretenden Aeußerungen dieses Vergottungsstrebens zu betrachten. Also: nicht, was aus dem natürlichen Begehren und dessen Befriedigung entspringt, ist Religion im prägnanten Sinn, sondern das, was aus der Selbstbeurteilung des Menschen an Gefühlen und Vorstellungen hervorgeht. Darum können wir auch nicht im „Abhängigkeitsgefühl" (Maier) ihr Wesen sehen, sondern in ihrem Gegenteil, dem Freiheitsbewußtsein, und dessen Korrelat, der transzendentalen oder schlechthinigen Abhängigkeit[1].

Noch ein Einwand sei hier kurz abgetan. Es ist zweifellos, daß in weitaus den meisten Fällen der Fromme die Gottheit außer sich, nicht in sich, sucht und findet. Es wäre also eine grobe, unverzeihliche Verkennung der geschichtlichen Tatsachen, wenn die gegebene philosophische Begründung der Religion auf Selbstbeurteilung zugleich als psychologisch-historische Beschreibung gemeint wäre. Das trifft nicht zu, es fragt sich aber, ob es uns möglich ist, von unserer prinzipi-

---

[1] Schleiermacher wehrt sich energisch gegen die Verwechslung jener Weltverflochtenheit mit seiner „schlechthinigen Abhängigkeit vom Universum". Vgl. „Glaubenslehre" § 4. Ist doch sein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" die subjektive Widerspiegelung der in Gott gesetzten Aufhebung der Gegensätze von Selbst- und Weltbewußtsein.

ellen Ableitung aus den Uebergang zum Historischen zu finden, und so dieses zu verstehen. Diese Möglichkeit ist nicht schwer aufzuzeigen. Daß uns das Göttliche von außen entgegenkommt, beruht auf einer ähnlichen Projektion, wie die Einfühlung des ästhetischen Gefühls in den ästhetischen Gegenstand, oder die Projektion der Kategorie der Kausalität in die Naturdinge. Wir werden sie erst an den Dingen gewahr, ehe wir sehen, daß sie in unserem Geist ihren Sitz hat. Wir sehen Uebernatürliches zuerst außer uns, ehe wir bemerken, daß wir es nur als inneres Erleben kennen. In anderen Menschen erkennen wir es erst durch Deutung ihrer Aeußerungen, die wir nur verstehen können, wenn sie — oder ähnliches — uns innerlich schon bekannt sind, also auch als Innerliches. Daß aber mit dieser Betonung der Innerlichkeit die Transzendenz des Göttlichen nicht aufgegeben zu werden braucht — was der Menschenvergottung gleichkäme —, soll im zweiten Teil gezeigt werden.

III. Kapitel.

Der Begriff des Symbols.

Wir sind in der mißlichen Lage, mit einem Begriff arbeiten zu müssen, der für die Wissenschaft ebenso unentbehrlich, als seiner Bedeutung nach undurchsichtig ist. „Je eingehendere Betrachtung man dem Symbol widmete, . . . um somehr erkannte man erst die Hindernisse, die sich diesem Unternehmen in den Weg stellen, um so weiter scheint die Möglichkeit zu rücken, es zu durchschauen, seines Wesens Herr zu werden." Wenn Max Schlesinger[1] diesen Satz als Resultat seines Ganges durch die Geschichte der Symbolwissenschaft aufstellen kann, so wird man nicht erwarten, daß hier eine allseitig befriedigende Theorie des Symbols geboten werde. Schon Kant[2] hat mit Bezug auf derartige Untersuchungen gefunden, daß „dies Geschäft bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden ist, so sehr es auch eine tiefere

[1] „Geschichte des Symbols" S. 128.
[2] „Kritik der Urteilskraft", Wke. V, S. 363.

Untersuchung verdient"; aber seitdem ist die Unklarheit noch bedeutend gewachsen dadurch, daß besonders in neuester Zeit wichtige Begriffe der Logik, die für Kant festgestellt waren, durch die Psychologie zum Gegenstand heftigen wissenschaftlichen Streites geworden sind, so vor allem der Begriff und das Wesen des Begrifflichen selbst. Unsere Untersuchungen werden zeigen, daß eine Theorie des Symbols nicht möglich ist, ohne daß das Problem des begrifflichen Denkens gelöst ist; d. h. also, daß unsere Untersuchungen über das Symbolische an jener allgemeinen Unsicherheit und Unfertigkeit teilhaben, welche die notwendigen Begleiterscheinungen neuer Problemstellung sind.

Kant rügt in der Kritik der Urteilskraft [1] einen „sinnverkehrenden unrechten Gebrauch des Wortes Symbol", wonach symbolische Vorstellungsart der intuitiven entgegengesetzt werde, während doch dem richtigen (historischen) Wortverständnis nach dieser Begriff eine Unterart des anschaulichen Vorstellens bezeichne. Diese Doppelheit des Sprachgebrauchs hat sich bis in unsere Tage erhalten [2] und zu allerlei sachlichen Verwechslungen geführt. Glücklicherweise beruht, wie sofort gezeigt werden soll, diese Benennung zweier verschiedener Gegenstände mit demselben Namen nicht auf Zufall, sondern wir werden, trotz Kant, eine weitgehende Uebereinstimmung dessen, was hier und dort Symbol genannt wird, finden.

1. Die Zeichen-Funktion des Symbols.

Mit einer Definition des Symbols zu beginnen, wäre eine petitio principii; in jedem Fall aber dürfen wir davon ausgehen, daß wir es beim Symbol mit einer Vorstellungsweise, mit einem gegenständlichen Bewußtsein zu tun haben. Auch mit der Schleiermacherschen Definition: „Symbol ist dasjenige, worin ein anderes erkannt wird" [3], dürfen wir noch auf allgemeine Zustimmung rechnen, sofern erkennen bloß heißt als seiend vorstellen. Damit sind wir schon bei einer Bestimmung von grundlegender Wichtigkeit. In der symbolischen

[1] S. 363.

[2] Vgl. z. B. BERGSONS oder HUSSERLS „symbolisch" mit dem der Aesthetiker.

[3] Schleiermacher, „Philos. Sittenlehre" S. 90.

Vorstellungsweise (abgekürzt: Symbol) haben wir es immer mit einem zweifachen gegenständlichen Bewußtsein, mit zwei „Vorstellungen“[1] zu tun, die in einem eigentümlichen Verhältnis der Stellvertretung zu einander stehen. Es kann also nie eine einzelne „Vorstellung“ Symbol sein; vielmehr ist Symbol in prägnantem Sinn ein Funktionsbegriff, d. h. er hat zum Inhalt ein bestimmtes Verhältnis, in welchem zwei „Vorstellungen“ zu einander stehen. Erst abgeleiteter Weise kann eine einzelne „Vorstellung“ Symbol genannt werden. Zum Symbol wird sie erst dadurch, daß sie symbolisiert wird, daß sie gedacht wird als zu einer anderen „Vorstellung“ in jenem eigentümlichen Verhältnis stehend. Den anderen Beziehungspunkt des Verhältnisses („Vorstellung“ II) bezeichnen wir als „das Symbolisierte“ und das aktuelle Verhältnis zwischen beiden als „Symbolbewußtsein“. An und für sich kann jede „Vorstellung“ Symbol jeder anderen werden[2], sofern nur die psychologische Möglichkeit gegeben ist, daß sich an sie das Symbolbewußtsein anknüpft. Das Charakteristische ist also allein dieses aktuelle Verhältnisbewußtsein; es gilt daher vor allem, dieses zu untersuchen nach seinen Bedingungen und seiner psychologischen Erscheinungsform.

Soeben wurde es charakterisiert als Bewußtsein der Stellvertretung. Daß dies in der Tat ein wichtiges Merkmal ist, dürfte sich aus einem Hinweis auf einige Hauptformen des Symbolismus ergeben: die Sprache, wo der Lautkomplex als Stellvertreter einer Vorstellung oder eines Begriffes usw. aufgefaßt werden will; die Schrift, wo das Zeichen die Stelle von Lauten oder Lautkomplexen einnimmt; die Symbole der Mathematik (π für das Verhältnis von Kreisumfang und Durchmesser); das „symbolische“ Kunstwerk, wo ein Sinnliches eine Idee darstellt, d. h. dafür eintritt, die „bildliche“ Ausdrucksweise der alltäglichen und wissenschaftlichen Sprache, wo von „scharfen“ Gerüchen oder von „begründendem“ Denken die

[1] „Vorstellung“ = gegenständliches Bewußtsein.

[2] Infolge davon, daß wir auf diesen funktionellen Charakter des Symbolismus das Hauptgewicht legen, fällt aller Grund weg, das Symbolische auf das Gebiet des Sichtbaren zu beschränken, wie dies die meisten Symboltheoretiker tun, z. B. Baur, „Symbolik und Mythologie“ S. 12 „Das Symbol muß etwas Sichtbares sein“. Ebenso alle ästhetischen Symbolbegriffe. Vgl. auch die Bemerkungen Erdmanns über vorsprachliche Symbolisierung („Psychologie des Denkens“ S. 20—31).

Rede ist, wo also die optischen Vorstellungen des Scharfseins und des Unterlage- oder Grundseins für ganz andere psychische Tatsachen eintreten, deren Stelle einnehmen. Um diese Funktionen der Stellvertretung — auch dies ein bildlicher Ausdruck — genauer kennen zu lernen, wollen wir sie da studieren, wo sie uns in klassischer Form entgegentritt, bei jenen nach Kant fälschlich so genannten Symbolen, an den „Zeichen“, am besten den mathematischen. „π ist das Verhältnis . . . .“ Die Funktion dieses Symbols ist die Fixation eines Inhalts, mit oder ohne Absicht der Mitteilung. Es ist nicht identisch mit dem fixierten Inhalt, es soll ihn nicht analysieren oder ausdrücken, sondern lediglich die Stelle andeuten, die ein Inhalt einnehmen sollte, und zwar ein bestimmter Inhalt. Soll das Symbol seinen Zweck erreichen, d. h. soll es ein sinnvolles und wissenschaftlich brauchbares Zeichen sein, so muß es (logische Bedingung) eindeutig auf den betreffenden Inhalt hinweisen und (psychologische Bedingung) auf das gegenständliche Bewußtsein einen Zwang ausüben, in einer bestimmten Richtung über das unmittelbar Gegebene (Fig. π) hinauszugehen. Diese Bedingungen sind aber — solange wir es mit dem bloßen Zeichen zu tun haben — nicht in der Beschaffenheit des Zeichens selber zu suchen. Alles kann Zeichen von allem sein, wenn ich es dazu mache. Wovon π Zeichen ist, kann ich nicht aus der Beschaffenheit dieses Zeichens entnehmen: es ist ein Willkürakt, der es zum Zeichen und zum Zeichen eines bestimmten Inhalts macht, ein konventioneller Symbolismus. Dahin gehören z. B. außer den mathematischen Zeichen die Schriftzeichen; in individualpsychologischer Betrachtung auch die Sprache. In all diesen Fällen muß die Verbindung von Zeichen und Sinn erst geschaffen (gelernt) werden. Die Verbindung kann aber auch unwillkürlich erfolgen auf Grund der Beschaffenheit des Zeichens. Das Zeichen „eignet sich“ zum Symbol, es fordert dazu auf, es als Zeichen eines andern aufzufassen, nicht gemäß einer Uebereinkunft sondern auf Grund einer inhaltlichen Beziehung zu dem Symbolisierten, die wir zunächst etwas vag als „Aehnlichkeit“ bestimmen wollen. Während dort der Zusammenhang erst geschaffen werden mußte, also ein künstlicher war, wird er hier durch die Natur der Psyche geboten, ist ein natürlicher, dort haben wir das bloße

Zeichen, hier das Bild oder Symbol in der von Kant als rechtmäßig anerkannten Bedeutung. So z. B. im symbolischen Kunstwerk oder in der bildlichen Ausdrucksweise; davon wird unten ausführlich die Rede sein. Wenden wir nochmals unsere Aufmerksamkeit der Funktion der Stellvertretung zu, so bemerken wir, daß dieser Name nur die eine Seite jener Zeichenfunktion trifft, und zwar die weniger wichtige, das Negativ. Das wichtigste ist nicht, daß π „bloß“ Stellvertreter für etwas anderes ist, sondern daß π jenes geometrische Verhältnis meint. Damit stoßen wir auf eine Grundfunktion des gegenständlichen Bewußtseins, das Meinungsbewußtsein, oder in BRENTANO-HUSSERLscher Terminologie die Intention [1].

Die traditionelle Schullogik, oder, als was sie hier einzig in Betracht kommt, Psychologie des Denkens, die bis vor kurzem noch wenig über Aristoteles hinausgekommen war, steckt noch ganz in der objektiv-substantialistischen Denkweise. Wie ehedem die Physik mit den Atomen, so operiert sie mit Empfindungen und Empfindungskomplexen als letzten Einheiten, die als feste, geistige Körper den Bestand unseres Denkens ausmachen. Die Begriffe unterscheiden sich von den Vorstellungen bloß durch weiter getriebene Abstraktion. Zwar haben schon Descartes und dann besonders Kant (Spontaneität des Begriffs) die prinzipielle Verschiedenheit von Vorstellung und Begriff betont, aber dies zu wenig nach der psychologischen Seite hin verfolgt. Erst in neuester Zeit [2] ist dieser geistige Atomismus durchbrochen worden dadurch, daß innerhalb des gegenständlichen Bewußtseins, neben den „substanzartigen“ Bestandteilen (JAMES) [3] ihnen entgegengesetzte „transitive“ (JAMES) oder anders daß neben jenen „statischen“ Momenten „dynamische“ nachgewiesen wurden. Während die mehr oder minder anschaulichen Vorstellungen Ruhepunkte des gegenständlichen Bewußtseins bilden, müssen wir jene „dynamischen“ als Denkrichtungen, intentiones [4] bezeichnen. In tief eindringender Weise hat dies HUSSERL an dem einen Spezialfall von „Bedeutungsintention und Bedeutungs-

[1] Uebrigens ein von der Scholastik übernommener Begriff.

[2] JAMES, BERGSON, BRENTANO, HUSSERL, um nur die mir bekannten zu nennen.

[3] Psychologie S. 158.

[4] So JAMES, BRENTANO, HUSSERL; vgl. auch BERGSON, „évolution créatrice“ S. 238 ff.: L'idée du désordre.

erfüllung"[1] nachgewiesen. Ein Wort kann sinnvoll sein, ohne daß die entsprechende Anschauung im Bewußtsein gegenwärtig ist; es ist dann die bloße „Bedeutungsintention"[2] vorhanden. Ich denke: Kultur und meine damit etwas ganz Bestimmtes, während doch die Anschauungsbilder der Phantasie vage und wechselnd sind und mit dem Gemeinten nur sehr lose in Zusammenhang stehen[3]. Was ich bei dem völlig bestimmten Gedanken „Tausendeck" anschaulich vorstelle, ist vielleicht ein Teil eines Zwölfecks usw. Die flüchtigen sinnlichen Bilder sind bloß Verstandeshilfen, nicht Bedeutungen; ein Verständnis des Ausdrucks ist auch ohne sie möglich[4]. So gibt es ein Bewußtsein des „Dies", „Jenes", „Dort", einen Akt des „Dies-Meinens"; in dieser hinweisenden Meinung liegt ganz allein die Bedeutung des Wortes „dies"[5]. Solange die entsprechende Anschauung fehlt, haben wir „das bloße Denken" „als schlechthin unbefriedigte Bedeutungsintention"[6]. Zur Veranschaulichung dessen, was unter einer „Intention" verstanden wird, sei ein Beispiel angeführt. „Wenn der Anfang einer bekannten Melodie ertönt, so erregt er bestimmte Intentionen, die in der schrittweisen Ausgestaltung der Melodie ihre Erfüllung finden[7]; oder man vergegenwärtige sich, was wir erleben bei Betrachtung eines z. T. verdeckten Teppichmusters[8]: Vorstellungstendenzen, Richtung eigentümliche Spannungen usw. Hierher gehört auch die Tatsache, daß man „mit dem Ausdruck ringt", während des Denkens Vorstellungen sucht und wieder abstößt als nicht-die-gemeinten. Ohne die Entdeckung dieser „transitiven", dynamischen Bestandteile unseres gegenständlichen Bewußtseins wäre jenes Phänomen „Zeichen eines andern sein" und damit auch das Symbol unverständlich. Die Vulgärpsychologie gibt uns hier bloß die Assoziation an die Hand. Es ist aber sofort klar, daß es nicht dasselbe ist: „Ich assoziiere auf die Zeichenvorstellung π die Vorstellung des Verhältnisses . . . usw." oder „ich meine mit π das Verhältnis . . . usw." Das „Dies- mit die-

---

[1] Logische Untersuchungen II S. 489 ff.

[2] A. a. O. S. 38.

[3] A. a. O. S. 62.

[4] A. a. O. S. 66/67.

[5] A. a. O. S. 490.

[6] A. a. O. S. 506.

[7] Husserl a. a. O. S. 511.

[8] A. a. O. S. 512.

sem Meinen“ ist ein Bewußtseinszustand sui generis [1]. In der Assoziation ist bloß gegeben die Vorstellung π und eine darauf folgende Verhältnisvorstellung, ohne daß die beiden Vorstellungen in einem inneren Zusammenhang stünden. Der Zusammenhang ist lediglich der der zeitlichen Aufeinanderfolge, der momentanen Koexistenz beider. In unserem Fall dagegen haben wir ebenfalls dieses Zusammen sein, aber dazu noch ein Bewußtsein (und zwar ein ganz bestimmtes und eigentümliches) der Zusammengehörigkeit, der funktionellen Identität, oder, mit schlichterem Ausdruck, das Bewußtsein, daß das eine mit dem andern gemeint sei. Das „Zeichen“ hat keine selbständige, d. h. in seinem Inhalt begründete Bedeutung, je reiner es als Zeichen auftritt, desto weniger (Mathematik); es ist sozusagen ein mathematischer Punkt ohne Ausdehnung, bloß die Ansatzstelle für das Meinungsbewußtsein. Es bekommt schon zu viel Bedeutung, wenn wir seine Funktion beschreiben: Dies bedeutet jenes; richtiger heißt es: Jetzt oder hier ist der und der bestimmte Inhalt gemeint. Es ist ein bloßes Signal. Mit Rücksicht auf seinen eigenen Inhalt wäre π das ungereimteste Bild für jenes Verhältnis. Tatsächlich aber wird auf seine Beschaffenheit gar keine Rücksicht genommen, es ist die Schwelle, jenseits deren das Gemeinte dasteht. Sessel, chaise, chair „bedeutet“ mir dasselbe, ich denke dasselbe, es sind verschiedene, aber in ihrer Verschiedenheit mich nicht interessierende Signale einer Vorstellung. Sie sind so unselbständig und an sich der Bedeutung nach nichtig, daß man überhaupt fragen muß: Warum sind sie denn da? Der Grund ist ein rein psychologischer. Unser Denken ist so beschaffen, daß es dieser festen Ansatzpunkte bedarf, um daran jene Denkrichtungen anzuknüpfen, die sich dann „in ihren korrespondierenden Anschauungen erfüllen, zur Ruhe kommen“ (Husserl).

[1] Aehnlich sagt James: „Wir müßten ebenso bereitwillig wie von einem Bewußtsein des Blauen oder des Kalten von einem Bewußtsein des Und, des Wenn, des Aber und des Durch sprechen.“ (Psychologie S. 161.)

2. Die Ausdrucks-Funktion des Symbols.

Noch verständlicher wird die Zeichenfunktion auf dem Untergrund des eigentlichen Symbolbewußtseins. Was dem Symbol dem bloßen Zeichen gegenüber eigentümlich ist, ist das, daß die Symbolvorstellung ihrem Inhalt nach nicht bedeutungs- und interesselos ist. Umschreiben wir die Bedeutung dieser Symbole mit dem Satz: „Dies bedeutet jenes", so fällt hier ein Akzent auf das „Dies"; es wird Wert gelegt auf das So-sein des „Dies". Neben die Funktion der bloßen Stellvertretung (resp. Meinungsbewußtsein) tritt eine zweite: das „Ausdrücken", die inhaltliche Analyse. Haben wir dort: „Dies bedeutet jenes", so kommt hier dazu: „So ist jenes". Es wurde schon gezeigt, daß, während es im künstlichen Symbolismus ein Willkürakt ist, welcher eine Vorstellung zum Zeichen macht, sich hier die Bildvorstellung selber als Bild eines anderen aufdrängt. Dieses Sichaufdrängen ist aber nichts anderes, als was man gewöhnlich Assoziation nennt: d. h. die Tendenz von einer gegebenen Vorstellung in bestimmter Richtung weiter, zu einer anderen Vorstellung überzugehen; die eine Vorstellung zieht die andere nach sich. Es ist aber wohl zu beachten, daß wir mit der Assoziation hier so wenig als beim „Zeichen" das Wesen der Symbolfunktion treffen. Die Assoziation leistet hier bloß, was dort die Willkür: sie bringt zwei Vorstellungen zusammen. Mit diesem Zusammensein ist aber auch hier die Eigentümlichkeit des Symbolbewußtseins nicht erklärt. Wenn schon — um ein Beispiel von Kant[1] anzuführen — die Vorstellung eines demokratischen Staatswesens eine andere Vorstellung, die eines Organismus, nach sich zieht, so ist damit noch nicht gegeben, daß die eine als Symbol der anderen betrachtet werde. Zwischen diesen beiden Vorstellungen sind noch die mannigfaltigsten Verhältnisse möglich, deren eines eben das Symbolverhältnis ist, das heißt: die Auffassung des einen als Symbol des andern. Das Eigentümliche des Symbolbewußtseins kann also nicht in dieser seiner assoziativen Entstehung gesucht werden, wie oft geschieht; vielmehr müssen wir es im Verhältnisbewußtsein selbst suchen. Zweifellos haben wir auch

[1] „Kritik der Urteilskraft". Werke V S. 364.

hier jenes eigentümliche, nicht weiter zu definierende Meinungsbewußtsein. Habe ich ein aktuelles Symbol vor mir, d. h. vollziehe ich den Akt des Symbolisierens, so meine ich mit dem „Bild" die „Sache". Aber dieses Meinen ist nicht völlig identisch mit dem Akt, in welchem ich etwas als Zeichen eines andern meine.

Es ist oben an Hand der Beispiele HUSSERLS angeführt worden, daß das Meinen eine nicht erfüllte Intention sein kann, und dann ist, wenn die „korrespondierende Anschauung" fehlt [1]. Es liegt aber im Wesen der Intention, daß sie dieser Anschauung zustrebt, daß sie einen „Ausdruck" sucht. Es ist nun freilich nicht gesagt, daß dieses Streben immer irgendwelche Erfüllung finde. Im raschen Lesen z. B. wecken die meisten Worte in uns bloß jenes Meinen, nicht aber die korrespondierende Anschauung. Darum sind es, wie JAMES sagt, „transitive" Zustände. Aber an und für sich ist ihnen doch jenes Erfülltseinwollen eigen. Ein Symbol entsteht nun dann, wenn statt der korrespondierenden Anschauung, dem adäquaten Ausdruck, eine derselben bloß ähnliche oder „verwandte" die Rolle des Erfüllens übernimmt. Damit kommt jenes Streben zu einer relativen Ruhe, aber eben nicht zu dem Zustand der absoluten Beruhigung oder Sättigung, wie sie der adäquat „erfüllten" Intention eigen ist. Das Symbol nimmt deshalb eine eigentümliche Mittelstellung ein, die wir durch die Betrachtung der Grenzfälle am besten verstehen lernen. Der eine ist die Verwechslung von „Bild" und „Sache", den anderen erkennen wir in der oben beschriebenen Funktion des Bloß-Zeichen-seins. Dort ist die selbständige Bedeutung der Symbolvorstellung eine maximale, hier eine minimale. Zwischen beiden Polen liegt das Symbol, resp. das Symbolbewußtsein, das eben um dieser Lage willen in den verschiedensten Graden auftreten kann vom Bloß-Zeichen-Bewußtsein bis zum „id est ...". Dieses Schwanken kommt daher, daß das Symbol zwei Funktionen erfüllen soll. Erstlich ist es geschaffen aus dem Streben nach adäquater Anschauung heraus. Da es aber dieser Forderung nicht völlig genügt (Analogie statt Gleichheit), übernimmt es zugleich die Funktion des Zeichens, d. h. es weist auf etwas anderes hin. Je nach der Energie, mit der es die eine oder andere Funktion versieht, nähert es

[1] Kant: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer".

sich dem Zeichen oder der Verwechslung. So erklärt sich die Tatsache, daß die einen Symboltheoretiker am Symbol vor allem die Zeichenfunktion gesehen haben, ja es mit dem Zeichen fast identifizieren[1], während andere an ihm „eine unbewußte Verwechslung" als das Wesentliche herausheben[2]. Der eine Faktor macht das Symbol zu einem ruhenden, „substanzartigen" Element, der andere zu einem strebenden, dynamischen oder transitiven.

3. Die Bedingungen des Symbols.

a) Die „Verwandtschaft"
(echter Symbolismus).

Die nächste Aufgabe ist nun die, zu untersuchen, worin einerseits es begründet ist, daß sich die Symbolvorstellung zum „erfüllenden Ausdruck" [2], zur stellvertretenden Anschauung eignet, und anderseits, worin das Gegenteil seinen Grund hat, die „Unangemessenheit", die Hegel als das Wesen des Symbols betrachtet; oder anders ausgedrückt, warum das Symbol nicht bloß Zeichen, und warum es bloß Symbol ist. Im weiteren ist zu untersuchen, wie der eine und der andere Sachverhalt zum Bewußtsein kommt, da wir erst in diesem Falle von einem aktuellen Symbol sprechen können.

Als allgemeine, vorläufige Lösung des ersten Problems haben wir aufgestellt: Der Grund der Geeignetheit sowohl wie des Gegenteils ist in einer Aehnlichkeit resp. Nicht-Gleichheit zu sehen. Das zweite Problem sei hier gleich mit der Bemerkung erledigt, daß das Innewerden der Aehnlichkeit und der Nicht-Gleichheit auf der elementaren Funktion des Vergleichens und Unterscheidens beruht; warum ich den einen Gegenstand oder die eine Qualität einer anderen als gleich oder ungleich erkenne, ist nicht zu erklären, sondern liegt allem Erklären zugrunde. Je nach der Energie des Gleichsetzens oder Ungleichsetzens nähern wir uns dem „Verwechseln" oder dem Bloß-Zeichen-sein; denn auf der mehr oder weniger großen Uebereinstimmung des Gemeinten mit dem „Bild" beruht die Annäherung an das „Erfüllungs"- oder

---

[1] Hamann, „Das Symbol".
[2] Vischer, „Aesthetik".

„Kongruenz-Bewußtsein“. Das Resultat dieses Vergleichens ist, wo wir es mit dem Symbol zu tun haben, ein ganz bestimmtes Bewußtseinsmoment, das dem Kongruenzbewußtsein der adäquaten Anschauung ähnlich ist, aber doch zugleich den Unterschied oder Gegensatz dazu einschließt; wir nennen es das Aehnlichkeits- oder Analogiebewußtsein. Wie nun das Kongruenzbewußtsein in der erfüllenden Anschauung zusammen mit dem Meinungsbewußtsein das Bewußtsein der Erkenntnis ergibt, so das Aehnlichkeitsbewußtsein mit dem Meinungsbewußtsein zusammen das Bewußtsein des „als ob“, „gleichsam“, „sozusagen“, das charakteristische Symbolbewußtsein.

Gehen wir nun zurück zur Beantwortung der ersten Frage, d. h. zu einer genaueren Untersuchung der das Symbol ermöglichenden Aehnlichkeit. Auf sie ist von jeher von den Symboltheoretikern das größte Gewicht gelegt worden; sie ist es in der Tat, was uns am Symbolischen zuerst auffällt. Diese Aehnlichkeit oder wie, aus Gründen, die sofort auseinandergesetzt werden sollen, besser gesagt wird „Verwandtschaft“, genauer das Bewußtwerden dieser Verwandtschaftsbeziehung, ist die Seele des Symbols. Auf ihr beruht die Möglichkeit und die Eigenart des symbolischen Vorstellens. Was zum Symbol eines andern werden könne, hängt ganz davon ab, zwischen was für psychischen Erlebnissen jenes Verwandtschaftsbewußtsein stattfindet. Die Form des Symbols freilich ist immer dieselbe: ein Dies-mit-jenem-Meinen, aber der Inhalt wird gegeben durch das, was als einem anderen verwandt erkannt wird. Sage ich statt „verwandt“ „ähnlich“[1], so weckt das in uns die Vorstellung, als ob es sich hier um Uebereinstimmung in einigen Punkten handle. Der Rhombus ist dem Quadrat, das Getöse des Donners ist dem Lärm eines rollenden Gegenstandes „ähnlich“. In beiden Fällen können wir übereinstimmende Merkmale aufzählen. Diese Aehnlichkeit ist aber gerade nicht diejenige, die im Prozeß des Symbolisierens eine so wichtige Rolle spielt. Die erstere ist viel zu leicht

[1] Natürlich ist die Terminologie immer etwas Willkürliches. Der Begriff der Aehnlichkeit ist, außer in der Geometrie, nirgends eindeutig festgelegt, aber ich glaube dem Sprachgebrauch zu folgen, wenn ich die Abgrenzung von Aehnlichkeit und Verwandtschaft wie oben vornehme.

zu durchschauen, als daß sie imstande wäre, jene von jeher am Symbol beobachtete und auch wohl bewunderte „Tiefe“, „Dunkelheit“, „geheimnisvolle Beziehung“ zu begründen. Die Aehnlichkeit, die wir bei den echten Symbolen antreffen, ist in der Tat eine „tiefere“, „dunklere“, „geheimnisvollere“ als die oben genannte, sozusagen logische. Was das Symbol von jeher dem Forscher als rätselhafte Sphinx erscheinen ließ, ist das, was ich die „Korrespondenz der Bewußtseinsgebiete“ nennen möchte und im folgenden erläutere.

Wenn ich von zwei Vorstellungen weiß, daß sie in den und den Punkten übereinstimmen, so kann ich a priori, d. h. bevor ich sie als ganze auf mich wirken lasse, wissen, daß sie sich ähnlich sind. Die Analysierbarkeit der Aehnlichkeit und die Feststellbarkeit derselben a priori sind dasselbe, Wechselbegriffe. Wenn wir nun die verschiedenen Bereiche des Symbolismus abschreiten, so werden wir zuerst die Entdeckung machen, daß die Verwandtschaft oder Aehnlichkeit, die jedes Symbol voraussetzt, in den allerwenigsten Fällen analysierbar, durchsichtig ist. In den meisten Fällen ist es der Analyse unmöglich, gemeinsame Punkte zu finden, die Aehnlichkeit zu konstruieren, bevor die einheitlichen Anschauungen mir vollständig gegeben sind. Z. B.: stechender Geruch. Ich könnte den Geruch für sich und den Vorgang des Stechens für sich noch so minutiös in Bestandteile zerlegen, nie würde ich darauf kommen, daß eines dem anderen ähnlich sei. Und doch erlebt es jeder: es gibt Geruchsempfindungen, die ihn an den Vorgang des Gestochenwerdens erinnern. Diese Aehnlichkeit ist eine intuitiv, nicht analytisch gewonnene. Man kann wohl nachträglich das Gemeinsame angeben, nicht aber zum voraus bestimmen, eben weil sie erst in einer Gesamtintuition zustande kommt; ich nenne sie im Unterschied von der analytischen Aehnlichkeit „Verwandtschaft“.

Das zweite, was uns auffällt, ist dies, daß diese Verwandtschaft überall da anzutreffen ist, wo psychische Erlebnisse verschiedener Ordnung in jener Beziehung der (unvollständigen) Uebereinstimmung stehen, also zwischen Empfindungen und Gefühlen, zwischen Gesichtsempfindungen und Geruchsempfindungen, zwischen Gesichtsempfindungen und Gehörsempfindungen. Daher kann ich von hellen Tönen, von warmen Farben, von dunklen Gefühlen, von spitzen Geräuschen

reden — und eben verständlich reden[1]. Auf derselben Tatsache beruht auch die Möglichkeit von Tongemälden und Farbensymphonien, von Gefühlsakkorden und Empfindungswärme zu sprechen. Wichtig ist nun, daß diese Uebereinstimmungen nicht vereinzelt, also gleichsam punktförmig sind, hier eins dort eins, sondern daß sie viel besser unter dem Bilde der Linie gedacht werden. Sehr deutlich erkennen wir das z. B. bei den Tönen, wo wir eine Tiefenskala, eine Helligkeitsskala usw., wahrnehmen, d. h. wo ein ganzes Sinnesgebiet einem andern punktweise entspricht, wie jeder Punkt der Kurve seinen zugehörigen Punkt auf der Ordinate hat[2]. — So wichtig auch diese eigentümliche Tatsache des Seelenlebens für die Bildung des Symbols ist, so darf sie deswegen noch nicht mit dem Symbolisieren selbst identifiziert werden, wie irrtümlicherweise oft geschieht. Man spricht von einer Farbensymbolik, Tonsymbolik, und versteht darunter nichts anderes als diese Erscheinung der „Korrespondenz der Erlebnisgebiete". In Wirklichkeit haben wir es hier noch nicht mit Symbolik zu tun. Daß ich zwischen einer Farbe und einem Ton eine Verwandtschaft fühle, ist noch kein Symbolakt, sondern erst die Grundlage für einen solchen; ich fühle mich dadurch vielleicht (vielleicht auch nicht) veranlaßt, zwischen beiden jenes Symbolverhältnis aufzurichten, wodurch erst das eine Symbol des andern wird. Zwei wichtige Einzelfälle verdienen noch besondere Erwähnung.

Bergson hat in verschiedenen Untersuchungen[3] nachgewiesen, daß alles psychische Geschehen zum räumlichen Ausdruck, zur räumlichen Symbolisierung strebt; er erklärt das mit der Tatsache, daß das Räumliche am leichtesten reproduzierbar sei, gewissermaßen auf der Oberfläche des Bewußtseins liege. Vor allem legt er darauf Gewicht, daß das Zeitliche räumlich symbolisiert werde und daß dabei leicht

[1] Diese symbolische Determination findet vor allem da statt, wo die Sprache für die Spezies eines Genus noch keine Namen (Apellativa) geschaffen hat, wie z. B. bei den Gerüchen und Geschmäcken.

[2] Diese wenigstens teilweise linienförmige Korrespondenz hat ja auch die Psychophysiker zu dem Irrtum der Meßbarkeit psychischer Phänomene geführt. Vgl. Bergson „Essai sur les données immédiates" p. 459 ff.

[3] In allen seinen Schriften, besonders „Essai sur les données immédiates".

jener Grenzfall der Symbolisation, die Verwechslung von Bild und Sache eintritt[1]. Unsere alltägliche und wissenschaftliche Sprache liefert uns für die allgemeine, wie für die speziellere Behauptung Beispiele genug. Fast alle zeitlichen Präpositionen und Adverbia sind ursprünglich räumlich: Vor, nach, zwischen usw. Dieser Symbolismus ist uns so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, die Zeit ist uns so räumlich geworden, daß wir das Symbolische kaum spüren. Deutlicher kommt die Bloßbildlichkeit des Ausdrucks zum Bewußtsein, wenn modale und kausale Verhältnisse räumlich symbolisiert werden: „Großer“ Unterschied, „höchste“ Lust; der „Grund“ davon; das „beruht“ auf ... „hängt ab“ von ... Gewöhnlich wird zur Erklärung dieses Sachverhaltes bloß der historische Grund beigebracht, unser Sprachgut stamme aus einer Zeit, wo die Auffassung räumlich-optischer Verhältnisse die Hauptsache oder das Einzige war, und als dann auch andere Relationen aufgefaßt wurden, habe man sich darauf beschränkt, diesen „konkreten“ Ausdrücken „abstrakte, übertragene“ Bedeutungen zu geben, gemäß dem Prinzip der Trägheit der Wortbildung. So berechtigt dieser Hinweis auf die Trägheit der Sprache ist, so genügt er doch nicht, um zu erklären, wieso denn nun diese Uebertragungen möglich waren, wieso sie jedermann unmittelbar verständlich waren und sich überall in analoger Weise vollzogen: Modales und Kausales durch Räumliches und Zeitliches, Zeitliches durch Räumliches auszudrücken. Beides ist nur zu verstehen vermittelst jener allem Bewußtsein eigenen „Korrespondenz der Erlebnisgebiete“ und der darauf sich gründenden Möglichkeit der Symbolbildung und symbolischen Auffassung. Durch diese Fähigkeit zu symbolisieren wurde der Ausdrucksbereich der Sprache ungeheuer erweitert, ohne daß sie Neubildungen nötig hatte. Die Worte wurden zwei- und mehrdeutig.

Diese Tatsache der „Korrespondenz der Erlebnisgebiete“ ist von fundamentaler Bedeutung; denn durch sie wird alles Seelische zur Einheit. Sie ist der Verbindungsgang zwischen den sonst von einander getrennten Erlebniskammern, und da sie uns vorwiegend in der Gestalt des Symbolismus entgegen-

[1] Nach Bergson ist sogar Kant dieser Identifikation verfallen, indem er in der „Transzendentalen Aesthetik“ die Zeit unselbständig, als bloßes Duplikat des Raumes behandelte.

tritt, gewinnt dieser dadurch eine unermeßliche Bedeutung für das ganze geistige Leben.

b) Die bloße Aehnlichkeit (unechter Symbolismus).

Neben dieser Grundlage des Symbolismus, die ihm jene geheimnisvolle Tiefe verleiht, gibt es aber noch eine andere, auf der eine zweite Symbolform beruht, und die „Beispiel-Symbolismus" oder unechter Symbolismus genannt werden möge. Hier haben wir statt jener Verwandtschaft die ganz gewöhnliche Aehnlichkeit, die analytisch feststellbar ist durch Auffindung der gemeinsamen Merkmale. Der Wind „bläst", der Donner „rollt" usw. Er beruht auf derselben Fähigkeit und Gewohnheit, Aehnlichkeiten herauszufinden, die uns ermöglicht, Einzeldinge zu Arten und Arten zu Gattungen zusammenzufassen, der fälschlich[1] sogenannten Abstraktion. Die Aehnlichkeit des Blasens mit der Bewegung der Luft durch den Wind ist erkannt. Aber statt nun einen neuen (Gattungs-)Begriff zu schaffen, begnügt sich die Sprache damit, einen Spezialbegriff, das menschliche Blasen für alle zu derselben Gattung (Luftbewegung) gehörigen Vorgänge zu gebrauchen, gerade, wie wenn statt einer Difinition durch genus proximum und differentiae specificae Beispiele gegeben werden (darum „Beispielsymbolismus"). Das Blasen ist ein Beispiel von Luftbewegung, wovon das „Winden" ein anderes wäre. So sind denn auch tatsächlich die meisten Gattungsnamen entstanden, indem ein Wort für die verschiedenen Spezies derselben Gattung geschaffen wurde, natürlich für die wichtigste, und das war meistens die, welche zunächst für den Menschen paßte. Der Wind bläst, geht, treibt, jagt usw.; daher der anthropomorphe Charakter unserer Sprache[2].

c) Die psychophysische Einheit (psychophysischer Symbolismus).

Aber auch damit haben wir die Formen des Symbols noch nicht erschöpft; wir müssen noch einen Symbolismus geltend machen, der weder auf einer intuitiven (Verwandt-

[1] Vgl. dazu SIGWART „Logik" I S. 52 ff.

[2] Das ist übrigens nur eine Form, ein Ursprung des Anthropomorphismus und zwar nicht der wichtigste. S. u.

schaft) noch auf einer analytischen (Aehnlichkeit) Uebereinstimmung beruht. Es handelt sich um das, was wir den psychophysischen Symbolismus nennen wollen. Diese Gruppe ist namentlich von den Aesthetikern unter den Symbolforschern (VISCHER, VOLKELT) in den Vordergrund gestellt worden. Es handelt sich um die bekannte Tatsache, daß Verhältnisse und Vorgänge am menschlichen Körper als „Ausdruck", d. h. Symbol eines Inneren aufgefaßt werden. Der verzerrte Mund ist „Ausdruck des Schmerzes", der ausgestreckte Arm Symbol des Herrscherwillens, die zusammengepreßten Lippen Ausdruck der Energie. All diese äußeren Zeichen haben nicht die geringste Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit ihrem entsprechenden Innern. Die Psychologen (z. B. WUNDT) pflegen diese Erscheinungen unter dem Namen „Ausdruckserscheinungen", insbesondere „Ausdrucksbewegungen" zusammenzufassen. Es muß aber sogleich auf eine Zweideutigkeit des Wortes „Ausdruck" hingewiesen werden. Der Psychophysiker versteht unter „Ausdruck" entweder nichts weiter als das physische Korrelat eines psychischen Vorganges oder — wenn er nicht die Methode des psychophysischen Parallelismus befolgt — einen physischen Vorgang, der in unmittelbarem kausalem Zusammenhang steht mit einem psychischen. Ganz anders unser bisheriger Sprachgebrauch. Hier ist nicht eine reale Zuordnung gemeint (kausal oder parallel), sondern eine ideale, nämlich jenes oben geschilderte Dies-mit-jenem-Meinen. Der Psycholog hat es mit einem Verhältnis, der Symbolforscher mit einem Verhältnisbewußtsein, nämlich dem eigentümlichen Symbolbewußtsein zu tun. Gehen wir nun den Entstehungsbedingungen dieses Symbolismus nach, so bietet zunächst die Herstellung eines assoziativen Zusammenhangs keinerlei Schwierigkeiten. Die Regelmäßigkeit des Zusammenhangs zwischen dem innern Vorgang und seinem körperlichen Ausdruck ist ja eine fast absolute[1], und es ist deshalb durchaus wahrscheinlich, daß sich, wenn ich z. B. ein Gefühl vorstelle,

[1] Z. B. zwischen einem Gefühl und dessen körperlicher Aeußerung ist der Zusammenhang ein so konstanter, daß neueste Psychologen wie JAMES und RIBOT die paradoxe Behauptung aufstellen konnten, das Gefühl sei nichts anderes als die Empfindung jener organischen Veränderung. Wenn wir auch diese Theorie nicht annehmen, bleibt doch die Tatsache eines äußerst regelmäßigen Zusammenhangs.

mir auch die Vorstellungen (Erinnerungen) jener objektiven Korrelate aufdrängen. Aber wie oben ist auch hier zu betonen, daß dieser assoziative Zusammenhang, so wenig wie jener psychophysische, schon den Bestand des Symbols ausmache. Hier tritt vielmehr eine große Schwierigkeit zutage. Sollen wir es nicht mit einem bloßen „Zeichen“ zu tun haben, sondern mit einem wirklichen Symbol, so muß, nach dem Vorausgegangenen, zu jener Zeichenfunktion noch die andere des Ausdrückens oder Anschauens des einen im andern hinzukommen. Die Schwierigkeit besteht nun darin, daß diese letztere bei den bisherigen Symbolformen durch das inhaltliche Verhältnis der Aehnlichkeit oder der Verwandtschaft ermöglicht war, während hier eine solche Beziehung nicht vorzuliegen scheint. Zwischen einem Schmerzgefühl und einem Schrei vermag nicht nur die Analyse, sondern auch die Intuition keine Uebereinstimmung herauszufinden, so groß auch die Nötigung ist auf die Wahrnehmung eines Schreies hin die Vorstellung eines Schmerzgefühls zu vollziehen. Zweierlei ist möglich. Entweder wir behaupten, daß das Verhältnis zwischen jenen psychophysischen Korrelaten kein symbolisches sein könne, oder es muß vorläufig jene uns unbekannte Beziehung der Uebereinstimmung[1] oder relativen Identität[1] einfach postuliert werden. Das erste würde nun offenbar fast alle bisherigen Symboltheorien wider sich haben und scheint in der Tat den Tatsachen der Symbolik zu widersprechen. Wir müssen uns also für das zweite entschließen. Und da tut sich uns, wenn nicht eine Lösung, so doch die Hoffnung einer solchen auf. Wir sind früher von der oberflächlichen „Aehnlichkeit“ übergegangen zur tiefer liegenden „Verwandtschaft“. Gehen wir in derselben Richtung weiter, so stoßen wir auf einen psychologischen Tatbestand, der ebenso dunkel (darum wage ich nicht von einer Lösung zu sprechen) als in der Geschichte der Philosophie bedeutungsvoll ist: Das Bewußtsein der Identität des Seelischen und des Leiblichen. Es sei jedoch ausdrücklich betont, daß ich mich dieses Prinzipes in rein psychologischer Absicht bediene. Die Möglichkeit, daß Identitätsphilosophien immer und immer wieder entstanden sind, beruht auf derselben unableitbaren und undurchsichtigen

[1] Ich gebrauche diese Ausdrücke als Gattungsbegriff zu Aehnlichkeit und Verwandtschaft.

relativen Identität der psychophysischen Korrelate, auf welcher der psychophysische Symbolismus beruht. Denselben Gedanken spricht HAMANN[1] aus, wenn er die Identitätsphilosophie eine Generalsymbolisierung nennt. So dunkel auch dieses Identitätsgefühl ist, so kann man es sich doch einigermaßen begreiflich machen (sei es nun Illusion oder Wahrheit), wenn man mit SABATIER[2] den Gedanken der organischen Einheit von Leib und Seele herbeizieht. Es scheint, daß die Möglichkeit jener — wie soll ich sagen Idee, Ahnung, Gefühl — der Identität nichts anderes ist, als die Art, wie mir jene organische Einheit von Leib und Seele zum Bewußtsein kommt. Es ist aber klar, daß „Identität“ hier nicht im absoluten Sinn gemeint sein kann. Denn wo das Verhältnis der Identität (absolut) stattfindet, ist für Symbolik kein Raum. Wir greifen auf den Begriff der Identität nur darum zurück, weil das Dasein der Identitätsphilosophien das Vorhandensein eines dem Aehnlichkeits- und Verwandtschaftsbewußtsein ähnlichen Bewußtseins anzudeuten scheint.

4. Die Bedeutung des Symbols.

Zum Schluß dieses Kapitels ist es nötig, einiges über den Sinn der Symbolfunktion zu sagen, über die Aufgabe, die ihr im seelischen Leben zukommt. Der bloße Zeichensymbolismus ist, wie wir sahen, ein Kunstprodukt, eine der vielen Anwendungsformen des denkökonomischen Prinzips. Er beruht einerseits auf der Fähigkeit, an einen beliebigen Vorstellungsinhalt (Zeichen) das Meinen eines anderen anzuknüpfen (des Gemeinten) und andererseits auf jenem rätselhaften Phänomen, das B. ERDMANN „unvollständiges Denken“ nennt und das darin besteht, daß es im Denkzusammenhang möglich ist, statt den Gegenstand selbst im Bewußtsein zu haben als Anschauung irgend welcher Art, das bloße Meinen desselben zu vollziehen[3]. Wiederum ist dafür das beste Beispiel das rasche Lesen, wo die Worte sinnvoll funktionieren, obschon die „korrespondierende Anschauung“ fehlt; es genügt die leere Vorstellungsintention. Es ist klar, daß damit, wenn

[1] „Das Symbol“ S. 12 und 14.

[2] „Esquisse d'une philosophie de la religion“ p. 396.

[3] ERDMANN freilich interpretiert das unvollständige Denken anders: Die gemeinte Vorstellung wird „nur teilweise erregt“.

erst einmal die notwendige Gewöhnung in der Handhabung der Zeichen vorhanden ist, eine ungeheure Entlastung, Abkürzung und Präzision des Denkens gegeben ist [1]. Ganz entgegengesetzt ist die Rolle des natürlichen Symbols. Reduziert das Zeichen die substanzartigen Bestandteile des gegenständlichen Bewußtseins auf ein Minimum, und steigert es dadurch das Transitive oder Dynamische auf ein Maximum, so entspringt das Symbol dem entgegengesetzten Bedürfnis nach „Erfüllung", nach Sättigung und Ruhe, nach Anschauung des Gemeinten; daher man von symbolischer Anschauung redet. Aber weder das Zeichen noch das Symbol gehen bis zum letzten Punkt in ihrer Richtung vorwärts. Das Zeichen selber ist als eine substanzartige Vorstellung eine Konzession an das Bedürfnis der Anschaulichkeit; das Denken kann nie aufhören nach „Formulierung" zu streben, sei es nun die sprachliche Formulierung oder eine vor-sprachliche [2]. Umgekehrt ist dem Symbol ein Rest von Intentionalem, von Strebecharakter wesentlich. Erst in der adäquaten Anschauung ist jene absolute Sättigung vorhanden, die das Symbol anstrebt. Daher jener Spannungscharakter, jenes Ueber-das-Gegebene-hinaus-Wollen, das der symbolischen, nicht aber der gewöhnlichen Anschauung anhaftet. Innerhalb dieser Grenzpfähle aber strebt das Zeichen nach Auflösung in bloße Intention, das Symbol nach Anschauung. Es will im einen das andere anschauen, weil jenes andere selbst (das im Symbol Gemeinte) nicht in einer Anschauung gegenwärtig ist. Dabei gebrauchen wir natürlich, wie immer, Anschauung nicht in der bloß räumlichen Bedeutung. Von hier aus ist zu verstehen, daß das Symbol immer und überall als die „Sprache des Unaussprechlichen" gegolten hat (so besonders Creuzer). Was der Anschauung leicht zugänglich ist, wird kaum symbolisiert werden, vor allem räumliche optische Größen zu symbolisieren, kommt uns ohne weiteres sinnlos vor. Je mehr wir aber von der Oberfläche des Bewußtseins in die Tiefe steigen, desto mehr gewinnt das Symbol an Boden. Wir haben das schon gezeigt an den Verhältnisbegriffen räumlich-zeitlich-modal und

---

[1] Insofern ist, wie Husserl richtig sagt, der Tadel ungerecht: „Denn wo Begriffe fehlen, stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein"; seien wir dankbar dafür!

[2] Das hat Erdmann (a. a. O. S. 20—30) besonders betont.

kausal. Jetzt wollen wir noch hinweisen auf die Rolle des Gefühls im Symbolismus. Daß das Gefühl der „Tiefe“ des Bewußtseins angehört, ist eine allgemeine populär-psychologische Anschauung. Sie wird aber durch die Wissenschaft gerechtfertigt, wenn ihr auch der Begriff oder das Symbol der Tiefe zu unbestimmt ist[1]. RIBOT hat gezeigt[2], wie selten die Fälle der Gefühlserinnerung sind, während die leichte Reproduzierbarkeit ein Charakteristikum der Bewußtseinsoberfläche ist. Wenn ich nun in den Fall komme, ein solches Gefühl zu meinen, z. B. in der Mitteilung oder willkürlichen Erinnerung, so wird es mir schwer fallen, es „adäquat anzuschauen“. Das Bewußtsein treibt zum Symbol, das Gefühl wird, statt direkt, symbolisch angeschaut. Ich erinnere mich jenes „dunklen“ Gefühls, jener „trüben“ Stimmung. In dieser „Tiefe“ finden wir auch jene zentralen Betätigungen der Seele, das Sittliche und Religiöse und hier ist bekanntermaßen die eigentliche Heimat des Symbols. Sie sind in eminentem Grade das Unaussprechliche. Von den religiösen Symbolen wird im folgenden noch ausführlich die Rede sein. Für das Sittliche weise ich hier nur auf die Symbole der „Reinheit“, „Gradheit“, „Rechtschaffenheit“, „Vollkommenheit“ hin, woraus man ersehen mag, daß unsere Ethik fast ausschließlich mit Symbolen arbeitet. Diese kurzen Hinweise mögen genügen, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß das Symbol die Sprache des Unaussprechlichen sei oder wissenschaftlicher ausgedrückt, daß vorwiegend solche Inhalte symbolisiert werden, die der adäquaten Anschauung schwer zugänglich sind.

Wir müssen hier die allgemeinen Aufstelluugen über das Symbol abbrechen; die folgenden Untersuchungen über den religiösen Verstellungsprozeß werden uns aber noch tiefere Blicke in das Wesen des Symbols tun lassen, die wir hier, ohne jenen vorzugreifen, nicht verwerten dürfen. Aus diesem Grunde möchten wir das bisher über das Symbol Ausgeführte bloß als ein vorläufiges aufgefaßt wissen.

[1] Immerhin wird er von einem Meister der Analyse, wie BERGSON, mit Vorliebe gebraucht: La profondeur.

[2] „Psychologie des sentiments“ p. 140—170, speziell 159 ff.

II. Hauptteil.

Die religiöse Erkenntnis.

Unsere Bestimmung des religiösen Erkenntnisproblems im I. Kapitel des I. Teils ruhte auf der Behauptung, daß die religiöse Vorstellungs- und Gedankenbildung eine eigenartige, durch die Gesamtheit der religiösen Funktionen bestimmte sei. Die Wahrheit dieser Behauptung läßt sich nun einzig daraus ersehen, ob es gelingt, auf eine solch eigentümliche Weise die religiösen Vorstellungen nachzuerzeugen, also durch ein „System der religiösen Erkenntnis". Damit aber ein solches Unternehmen eine gewisse Wahrscheinlichkeit des Gelingens zum vornherein für sich habe, ist es nötig, auf die heuristischen Prinzipien hinzuweisen, die zu solchen Versuchen führen. Dahin gehört erstens die seit Schleiermacher geläufige Erkenntnis der Selbständigkeit und Eigenart der Religion überhaupt, zweitens die historische Tatsache, daß die religiösen Vorstellungen zwar wie die metaphysischen Ideen transszendent, aber charakteristisch von ihnen unterschieden, und in weitaus den meisten Fällen ihnen zeitlich vorausgegangen sind; drittens die historische Tatsache, daß sich in Individuen, wie in größeren Kreisen, die Ueberzeugung von der Wahrheit der religiösen Vorstellungen unabhängig zeigte von ihrer rationalen Begründung und oft genug sich in Widerspruch zur Vernunft behauptete (doppelte Wahrheit, credo quia absurdum); endlich die Tatsache eminenter Fähigkeit und Energie religiösen Denkens bei vollkommenem Mangel an metaphysischem Interesse und Begabung (Israeliten).

Unsere Aufgabe ist es nun, nachdem im II. Kapitel des I. Teils das Wesen der Religion charakterisiert worden ist,

durch eine kurze Skizze einer religiösen Erkenntnistheorie den Nachweis zu erbringen, daß auf Grund des oben gegebenen Religionsbegriffes eine selbständige religiöse Erkenntnis verständlich und möglich ist. Die Hauptschwierigkeit jeder vom Subjekt ausgehenden Erkenntnistheorie ist die, nicht im Subjekt stecken zu bleiben. Für die religiöse Erkenntnistheorie heißt diese Klippe Illusionismus. Es ergibt sich also für uns die Aufgabe, die EUCKEN[1] so formuliert: „Das Dilemma ist so lange unlösbar, als nicht ein Zwiefaches im Menschen anerkannt wird: . . . ein Bloßmenschliches und ein Mehralsmenschliches.“ Und die einzige Möglichkeit, dieses Doppelte nachzuweisen, ist nur dann vorhanden, „wenn sich in ihm selbst . . . ein inneres Teilhaben an irgend welchem Weltleben aufweisen läßt[2].“ Wenn also die Religion der Vorgang ist, in welchem der Mensch seiner als „geistiger Persönlichkeit“ und eines „selbständigen Geisteslebens“ in sich bewußt wird, so ist die eben formulierte Aufgabe so zu präzisieren, daß jenes „Mehralsmenschliche“ Transsubjektive in dem Erlebnis der „geistigen Persönlichkeit“ oder des „selbständigen Geistesleben“ gegeben sein muß. Im weiteren ist zu zeigen, daß in dieser Eigenart der Erkenntnis, des Objektes sowohl wie des Subjektes, der Grund liegt für die Notwendigkeit symbolischer Vorstellungsweise. Es bildet also der Nachweis über das Subjekt hinausführender Momente im geistigen Bewußtsein den Ausgangspunkt der religiösen Erkenntnis.

I. Kapitel.

Ausgangspunkt der religiösen Erkenntnis.

1. Das „Geistige“, Begriff und Umfang.

Unter den idealistischen Philosophen, die die Selbständigkeit des „Geistigen“[3] behaupten, bestehen bedeutende Differenzen in Hinsicht auf seine Abgrenzung. Während eine weitgehende Uebereinstimmung stattfindet in der Beschreibung

[1] „Hauptprobleme der Religionsphilosophie“ S. 27.
[2] A. a. O. S. 6.
[3] Um dieses „Geistige“ im prägnanten Sinn vom natürlich-(anima-

der Eigenart dieses „Geistigen“, gehen die Philosophen in der Bestimmung des Umfangs auseinander. Während die einen[1] die verschiedenen Geistesgebiete (Logik, Aesthetik, Ethik) einander koordinieren, setzen andere[2] das, was in Logik und Aesthetik an dieser „Selbständigkeit“ teil hat, auf Rechnung ethischer Faktoren. Es fragt sich also: sind die ästhetischen und logischen Urteile ebenso selbständig in ihrem Absolutheitscharakter wie die ethischen, oder verdanken sie denselben ethischen Obersätzen? Da wir es hier nicht mit einer so fundamentalen Differenz zu tun haben, wie in der Disjunktion: Idealismus oder Naturalismus, geht es nicht wohl an, sich wie dort einfach auf die Seite des einen oder anderen zu stellen; anderseits aber würde eine selbständige Begründung der einen oder anderen Auffassung zu weit führen. So wird es methodisch das Angezeigte sein, zwar nur mit dem allgemein Anerkannten, dem Sittlichen zu operieren, ohne damit die Möglichkeit auszuschließen, daß der Begriff des „Geistigen“ weiter gefaßt werde als der des Sittlichen. Dieses Verfahren wäre unerlaubt, wenn es sich um ein vollständiges System handelte, scheint mir aber zulässig und zweckmäßig für unsere Skizze, die nur den Weg der religiösen Erkenntnis angibt, nicht aber die Gesamtheit ihrer Resultate. Wir werden also im folgenden die Eigenart des „Geistigen“ am Beispiel des Sittlichen darstellen, behalten uns aber die Möglichkeit vor, den Umfang des „Geistigen“ über das Gebiet des Sittlichen hinaus auszudehnen.

Im Ablauf des inneren Geschehens eines entwickelten Bewußtseins finden wir eine Gruppe von Phänomenen, die sich als selbständige unmittelbar von allen übrigen seelischen Inhalten abheben, und deren Selbständigkeit und Zusammengehörigkeit untereinander sich dem analysierenden Betrachter nicht als ein undifferenzierter, einheitlicher Eindruck darbietet, sondern sich in verschiedene charakteristische Bewußtseinsformen zerlegen läßt. Einerseits nehmen sie teil an der funktionellen Eigenart derjenigen Bewußtseinsmomente, die wir Werte nennen, nämlich der Fähigkeit, Motiv zu sein, der

lisch-)Psychischen oder Geistigen im psychologischen Sinn zu unterscheiden, setzen wir es in „ “.

[1] z. B. Windelband, Eucken, Volkelt.

[2] z. B. Sigwart, Lotze.

„Motivkraft“, indem sie entweder den Vorstellungsverlauf oder ein psycho-physisches Geschehen (Willenshandlung) bestimmen und damit in eigentümlicher Weise in den Kausalnexus eingreifen. Andererseits aber unterscheiden sie sich aufs bestimmteste von allen übrigen Werterlebnissen durch die Art ihres Realisierungsanspruchs, der nicht in der subjektiven Willkür, sondern in einer gewissen objektiven Gesetzmäßigkeit seinen Grund hat, also dem Subjekt als Zwang erscheint, was sie daher dem Kausalgesetzlichen koordiniert. Die Zugehörigkeit zum einen schließt aber die Zugehörigkeit zum andern aus. Es sind nicht Werte im gewöhnlichen Sinn, weil sie nicht als Wollen und Enttäuschtsein auftreten, sondern als Sollen und Fehlerhaftsein[1]; andererseits nicht Naturgesetze, weil sie nicht als Müssen, sondern als ein Gewähltsein sich darstellen. Diese eigentümliche Bewußtseinsform, die nicht etwa aus den beiden anderen zusammengesetzt, sondern wie sie ein Einheitliches ist, nennen wir Normbewußtsein (Du sollst, kategorischer Imperativ). Gehen wir weiter in der Analyse, so finden wir auf Seite der „Gesetzlichkeit“ den Charakter der absoluten oder unbedingten Gültigkeit, auf Seite des Wertes das Bewußtsein der Naturüberlegenheit. Die naturüberlegenen Werte sind absolut gültig; die absoluten Normen begründen Naturüberlegenheit.

Ihre Selbständigkeit gegenüber allem Natürlichen (vorläufig eine willkürliche Bestimmung) zeigt sich darin, daß diese aufgewiesenen Eigenschaften aus den Formen, die wir im Natürlichen finden, nicht abgeleitet werden können. Diese Behauptung kann hier nicht bewiesen werden, sie ist ein Fundamentalsatz aller idealistischen Philosophie[2]. Da dieser Gegensatz zum Natürlichen rein aus der Beschaffenheit des Geistigen gewonnen werden kann, nimmt er an der unmittelbaren Gewißheit alles Normbewußtseins teil; und sofern sich im folgenden aus einer genaueren Bestimmung der Begriffe „naturüberlegen“ und „absolut“ die Idee einer transzendenten

[1] Ich wähle diesen Ausdruck, um damit nicht bloß das Ethische, sondern auch das Logische und Aesthetische treffen zu können, nicht etwa, um das Ethische abzuschwächen.

[2] Ich verweise speziell auf Windelband „Präludien“: „Normen und Naturgesetze“; Reischle, „Werturteile u. Glaubensurteile“, auf die verschiedenen Arbeiten Euckens, Rickerts u. a.

Wirklichkeit ergäbe, würde auch diese unmittelbare Gewißheit für sich haben.

2. Analyse des „Geistigen".

Wir gehen deshalb über zu der Frage: Was ist genauer bestimmt der Inhalt der Begriffe „absolut" und „naturüberlegen". Zunächst scheint es höchst anfechtbar zu sein, Begriffe wie diese ein unmittelbares Bewußtsein zu nennen. Analysieren wir den Begriff des „Absoluten", so finden wir, daß er ein Relationsbegriff ist, den wir dann mit aller Deutlichkeit vollziehen, wenn wir zwei Dinge der Anschauung als von einander unabhängig denken. Setzen wir nun an Stelle der zwei konkreten Dinge den Begriff einer ethischen Norm und den der Totalität aller natürlichen Willensbestimmungen, so haben wir den sehr abstrakten Gedanken einer absoluten Norm. Ist das nun jenes Erlebnis des Absoluten? Das zu behaupten wäre ein krasser Fall von „Reflexionspsychologie". Das dürfte sich schon aus der einfachen Erwägung ergeben, daß das Erlebnis selbst jedem normalen Menschen zugänglich ist, auch wenn er niemals imstande wäre, diese abstrakten Begriffe zu vollziehen, und zum zweiten aus der empirisch feststellbaren Tatsache, daß im Erlebnis einer Norm als absoluter die Energie des Denkens auf ein Minimum reduziert ist, das unmittelbare Bewußtsein dagegen ein außerordentlich starkes und tiefes sein kann. Dementsprechend zeigt uns die psychologische Analyse, daß wir es hier mit einem einfachen, nicht weiter zerlegbaren, unmittelbaren Bewußtsein zu tun haben, demjenigen, das dann eintritt, wenn ich meinen Willen einzig nach einer Norm bestimme und mir dessen bewußt werde[1]. Dazu gehört erstens, daß ich die Norm kenne, zweitens, daß ich mich ihrer als Norm bewußt bin, d. h. ihren Anspruch, den Zwang des Realisiertseinsollens empfinde (eine Art Evidenzbewußtsein), und zwar in einer ganz eigentümlichen Weise, die durch ihre Beschaffenheit die Wirksamkeit anderer Motive verbietet (alleinige Geltung). Jedoch ist das letztere eine indirekte Bestimmung; sie soll nicht so verstan-

[1] Man verwechsle das nicht mit folgendem: Das Gefühl, das entsteht, wenn ich mich als von der Norm bestimmt d e n k e. Vielmehr handelt es sich um das reale Bestimmtsein, welches in einer eigentümlichen Form bewußt wird.

den werden, daß dieser ihr Charakter erst im Kampf der Motive hervortrete, noch auch so, daß er im Denken jenes Ausschlusses bestünde. Vielmehr ist es eine rein qualitative Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Ganz verkehrt ist die Gleichsetzung dieser Absolutheit mit der empirischen Allgemeingültigkeit, welch letztere wiederum ein ziemlich abstrakter Begriff ist. Daß ich das absolut Gültige auch allgemein-gültig nennen kann, beruht darauf, daß, wenn ich mir irgend jemanden dieser Norm gegenübergestellt denke, oder, wie Schleiermacher dies ausdrückt, mein Ich erweitere zum Bewußtsein der Menschheit, ich jenen Zwang wiederum erlebe, daß ich mir also keinen Menschen vergegenwärtigen kann, der jene Norm nicht als gültig empfände. — Daraus ergibt sich, daß zwar der Begriff „absolut“ ein negativer ist, das Erlebnis des Absoluten aber etwas ganz bestimmtes Positives; daß der Begriff ein sehr abstrakter und schwieriger, das Erlebnis aber ein allgemein zugängliches und einfaches ist. Der Begriff gibt bloß die (negativen) Bedingungen für jenes Erlebnis an, nicht aber einen „Begriff“ desselben, d. h. irgend welche positiven Merkmale, oder gar, wie es der große Irrtum des Intellektualismus ist, eine adäquate Fassung des Inhalts. Im Erlebnis ist gar nichts Begriffliches enthalten, sondern es ist bloß ein eigentümlicher Zustand des Ich, ein Sich in gewisser Weise berührt Fühlen.

Gehen wir über zur Untersuchung des Begrriffs „naturüberlegen“. Der Begriff setzt voraus die Vergleichung von natürlichen und geistigen (sittlichen) Werten und bestimmt das Resultat dieser Vergleichung als „überlegen“, „höher“. Im Erlebnis ist aber weder dieses Resultat, noch das Messen selbst gegeben, sondern eine einfache Qualität des Wertbewußtseins, die dem Ich, falls eine Vergleichung stattfindet, als von allen endlichen oder natürlichen Werten schlechthin verschieden, jenseits der natürlichen Wertskala liegend, bewußt ist. Wiederum gibt der Begriff „naturüberlegen“ also bloß eine indirekte Bestimmung, die mit dem Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins durchaus nichts zu tun hat; er ist eine Umschreibung, keine Beschreibung.

Wenn wir von diesen „geistigen“ Werten die übrigen andersartigen als „natürliche“ abgrenzten, so bedarf diese Benennung um ihres bestimmten, neu hinzukommenden In-

halts willen — der mit der Andersartigkeit noch nicht gegeben ist — der Rechtfertigung. Untersuchen wir nämlich diese andersartigen (nicht-absoluten und nicht-naturüberlegenen) Werte, so ergibt sich, daß sie sich in der Tat irgendwie als natürliche erweisen, d. h. als solche, die mit der Selbst- und Gattungserhaltung in engstem Zusammenhang stehen, sich darum erklären, d. h. ableiten lassen; darum sind sie relativ und ihre Gültigkeit von der jeweiligen Situation abhängig. Wenn wir diese Ableitbarkeit, Relativität als Natürlichkeit oder Naturhaftigkeit bezeichnen dürfen — und das ist doch wohl allgemeiner Sprachgebrauch —, so ist jener Gegensatz in der Tat ein solcher zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Werten.

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß das Erlebnis des Absoluten und Naturüberlegenen weder im Denken der gleichnamigen Begriffe oder Ideen besteht, noch auch derselben bedarf, um sich daran anzuknüpfen[1]. Schon FRIES hat bemerkt, daß „die Vernunft rein aus ihrem Wesen an die höchste Realität glaubt nnd sich nachher jene Ideen entwirft, nur um ihren Glauben aussprechen zu können“[2], und „der Glaube und die Realität der Idee geht im Wesen der Vernunft der Idee selbst vorher“[3]. Leider hat FRIES diesen Gedanken nicht weiter verfolgt und im folgenden immer von der Negativität unserer Glaubenserkenntnis gesprochen, während doch dieses Negative nur auf Rechnung des begrifflichen Ausdrucks, nicht aber des ursprünglichen Erlebnisses zu setzen ist. Die Bedeutung der FRIESschen Erkenntnis soll uns aber dadurch nicht verdunkelt werden: Hier ist die Axt an den Intellektualismus gelegt.

Versuchen wir das Verhältnis von Begriff (Idee) und unmittelbarem Bewußtsein (Erlebnis) durch ein weiteres Beispiel zu beleuchten: Die Freiheit. Das ursprüngliche Erlebnis besteht in dem Bewußtsein, im Kampf der Motive nicht bloß Kampfplatz derselben zu sein, sondern wollendes Subjekt,

[1] Damit erledigt sich die Behauptung von RIBOT (Psychologie des sentiments p. 309 f.), die idealen (sittlichen und religiösen) Gefühle seien umso schwächer und blasser, je höher die entsprechenden Ideen seien. Schon die Erinnerung an seinen Landsmann Pascal hätte ihn eines Besseren belehren sollen.

[2] FRIES, „Wissen, Glauben und Ahnden“ S. 129.

[3] Ebenda, S. 132.

d. h. imstande, die Stärke der Motive zu bestimmen. Dieses Bestimmen ist aber ein ursprüngliches Willenserlebnis und zugleich ist damit gegeben das Unmittelbare, in jedem Bewußtsein vorkommende Wissen davon, nämlich von seiner Kausalität in Bezug auf inneres und äußeres Geschehen, eine positive, eigenartige, d. h. qualitativ bestimmte Erfüllung der Zeit, resp. des Zeitbewußtseins[1]. Wenn von einem Begriff der Freiheit, einem Denken der Freiheit gesprochen wird, so kann das zweierlei bedeuten. Es kann heißen, daß wir negativ die Bedingungen, unter denen ein solches Erlebnis stattfindet, bestimmen: „wenn ich mich als nicht durch die Summe der Motive bestimmt weiß“. Wenn nun dieses „Wissen, daß nicht . . .“ das Freiheitsbewußtsein wäre, so würde die intellektualistische Auffassung zu Recht bestehen. Aber erstens kann jedenfalls das „Wissen, daß nicht . . .“ nicht allein im Bewußtsoin gegenwärtig sein. Vielmehr muß auch das andere darin enthalten sein: „Wissen, daß und zwar, daß anders . . .“ Denn es gibt keine „Negation schlechthin“, sondern nur ein Bewußtsein des Durch-ein-anderes-ersetzt-sein-Sollens. Ich behaupte das Nichtsein von A immer nur auf Grund der Erfahrung, daß ein B ist, also ein positives Anderes, das an die Stelle des ersteren treten soll[2]. Im weiteren aber zeigt die Selbstbeobachtung zweitens, daß im Freiheitsbewußtsein ein intellektueller Prozeß überhaupt nicht enthalten ist, also auch nichts von Negation, sondern ein eigentümliches, positives Willenserlebnis. Der Verstand aber, außer stande, das Positive zu fassen, ist gezwungen, dasselbe negativ auszudrücken: „Es wirkt etwas, was nicht

[1] In diesem Punkt hat Fichte ungleich tiefer gesehen als Kant. Wenn auch Kant an Stellen, wo er davon spricht, daß das Ich „sich seiner als Dings an sich selbst bewußt ist“ („Kritik der prakt. Vern.“ Werke V, S. 102), hart an die Fichtesche Auffassung streift, so hat er sich doch durch seinen rationalistischen Erfahrungsbegriff den Zugang zum Freiheitsbewußtsein, als einem positiven und unmittelbaren, versperrt. Fichte aber setzt — durchaus richtig — das Wollen mit dem freien Wollen identisch. Darum ist ihm auch die Freiheit nicht, wie bei Kant, eine negative Idee, „deren objektive Realität . . nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann“ (Metaph. d. S. Werke IV, S. 307), sondern das gewisseste Wissen. Von hier aus wird der Kantsche rationalistische Erkenntnisbegriff hinfällig, wie weiterhin am Beispiel der Kausalität gezeigt werden soll.

[2] Vgl. Bergson, „L'idée du Néant“ in „Evolution créatrice“.

Motiv ist, oder der Wille ist nicht durch die Motive bestimmt.“ Er faßt den Willen einzig in seiner Relation zu den Motiven und konstatiert: er ist nicht eins von ihnen[1].

Zum zweiten versuchen wir aber immer wieder positive begriffliche Bestimmungen, wie z. B.: Das Ich bestimmt sich selbst, das Ich ist schöpferisch, das Ich hat Kausalität usw. Die Wissenschaft vermeidet solche Worte so viel wie möglich in dem richtigen Instinkt, daß sie damit sich selbst vernichtet. In der Tat ist „schöpferisch“ kein wissenschaftlicher Begriff, nicht perspicuus. Er ist keine Erklärung, sondern entweder ein bloßes Wort, Name dieses eigentümlichen inneren Zustandes, oder eine Analogie; entweder Zeichen oder Symbol[2]. Eine adäquate, positive, begriffliche Fassung der Freiheit gibt es also nicht; sofern aber ein adäquater wissenschaftlicher Begriff vorhanden ist, trifft er nicht die Sache selbst, sondern bloß deren Relationen.

II. Kapitel.

Das „Subjekt“ des religiösen Satzes, Gott, und der primäre „Subjekts“-Symbolismus.

1. Das transzendente Objekt, die Ueberwelt.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist dies, daß es einen geistigen Gehalt gibt, der erstens nicht aus Natürlich-Endlichem abgeleitet werden kann und zweitens in charakteristischer Form auftritt. Dadurch aber steht nun dieses „Geistige“ als etwas völlig Isoliertes und Unverständliches innerhalb der menschlichen Seele, wie erratische Blöcke, die

[1] Dieser Sachverhalt wurde unter dem Druck des Intellektualismus immer so zu verstehen gesucht, daß nicht der Verstand, sondern die Vernunft von Freiheit wisse, daß diese nicht ein Begriff, sondern eine Idee sei. Die Aufgabe eines nicht-intellektualistischen Idealismus ist es nun, die Idee nicht als Abart des Begriffs, sondern als eine dem Begrifflichen entgegengesetzte Erkenntnisweise (Intuition) zu verstehen, womit die ursprüngliche Absicht des Begründers des Idealismus zu einem reineren Ausdruck käme, als bei ihm selbst.

[2] Von der wissenschaftlichen perspicuitas und ihrem Verhältnis zum Symbol wird unten die Rede sein.

als Fremdlinge sofort erkannt werden, aber in ihrer Isoliertheit uns als Rätsel erscheinen. — So gerechtfertigt aber auch dieses Staunen über ein Wunderbares ist, so dürfen wir dabei nicht stehen bleiben, wir müssen die Heimat dieser erratischen Blöcke zu ermitteln suchen, d. h. versuchen einen Zusammenhang zu finden, aus dem sie uns verständlich werden. Der seit Kant gewöhnliche Weg ist der des Postulates. Es werden die denknotwendigen Voraussetzungen für die Möglichkeit solcher Phänomene aufgesucht durch reduktives Denken, von welchen aus dann auf umgekehrtem Weg, deduktiv, diese selbst „abgeleitet“ werden können. Diese Methode hat aber etwas Mißliches. Gesetzt wir kämen nur auf diesem Wege zu religiösen Vorstellungen (Gottesvorstellung), so wären diese also verstandesmäßig erschlossen, was mit den Aussagen aller Religion im Widerspruch steht. Der Zusammenhang wird so als ein bloß äußerlicher empfunden, während er sich doch innerlich, d. h. aus der eigentümlichen Beschaffenheit jenes „Geistigen“ ergeben sollte[1]. Dies ist denn auch der Weg, den wir zu gehen versuchen wollen. Scheinen jene „geistigen“ Elemente zunächst in der Luft zu hangen, da sie ja einerseits rein subjektiv und doch anderseits nicht aus dem natürlichen Begehren des Subjektes verständlich sind, so erweist sich bei näherem Zusehen diese „reine Subjektivität“ als ein Schein. Gerade so wie ich mich in der sinnlichen Erfahrung als durch ein Anderes bestimmt weiß, so bin ich mir auch der sittlichen Norm gegenüber bewußt als „Durch-etwas-bestimmt“. Im einen wie im anderen Fall macht dieses Sich-von-einem-anderen-bestimmt-Wissen das Merkmal der Objektivität aus. Wir bringen dies dadurch zum Ausdruck, daß wir reden von „sittlicher Erkenntnis“, „sittlicher Wahrheit“. Auch im sittlichen Erlebnis finden wir uns als Subjekte einem Objekt gegenüber;

[1] Ein eigentümliches Schwanken macht sich in diesem Punkt bei Lipsius bemerkbar. Er redet von Nötigungen, auf Grund deren wir die Vorstellung von einem Göttlichen vollziehen. Nirgends aber wird gezeigt, wie der Uebergang von der Nötigung zur Vorstellung erfolge. Von einem Postulat ist nicht die Rede, man merkt das Bestreben, eine größere Unmittelbarkeit auszudrücken, als sie auf dem Weg des Postulates erreichbar ist. — Diesen Schritt hat Sabatier dann wirklich gewagt, wenn auch der Zusammenhang von sittlichem Bewußtsein und religiöser Erkenntnis nicht völlig deutlich wird. Von Biedermann soll unten die Rede sein.

wir stoßen auf ein eigentümliches geistiges Sein. Wollen wir unsere Geistigkeit innerlich anschauen, sie uns durch Intuition zum Bewußtsein bringen, so ist uns ebenso unmittelbar wie ihre qualitative Eigenart auch das Andere gegeben: der Zusammenhang mit einem Umfassenden, das Teilhaben [1] an etwas über uns Hinausreichendem; und zwar ist dieses Objektivsein nicht etwas Neues, das zu dem bisherigen hinzukommt; vielmehr kommt ein sittliches Bewußtsein überhaupt nur da zustande, wo dieses Objektivitätsmerkmal vorhanden ist, wo ich mich in eigentümlicher Weise durch etwas, was nicht ich bin, bestimmt weiß, oder [1] als Teil eines geistigen Seins. Damit haben wir, was wir suchten: einen transsubjektiven Zusammenhang „von innen her“, d. h. einen aus der Beschaffenheit des „Geistigen“ gewonnenen. Wir fassen diese Bestimmungen zusammen durch den Begriff: „Ueberwelt“. Die religiöse Erkenntnis ist also die im sittlichen Normbewußtsein latent enthaltene Erkenntnis einer Ueberwelt [2].

Der neu eingeführte Begriff „Ueberwelt“ soll nur die bisher schon gewonnenen Bestimmungen zusammenfassen: die Objektivität, das „Umfassende“ [3] einerseits, dessen übernatürlichen, d. h. nicht auf Endlich-Natürliches zurückführbaren Charakter anderseits. Im Begriff „Welt“ soll auch die Art

[1] Von einer Objektivität bestimmt sein und an ihr teilhaben sind nicht etwa Gegensätze, sondern dasselbe von verschiedenen Seiten betrachtet. An der natürlichen Welt habe ich auch nur Anteil dadurch, daß ich mit ihr in kausalem Zusammenhang stehe, d. h. durch sie bestimmt werde.

[2] Ich könnte mich — mirabile dictu — fast wörtlich an die Ausführungen des „Intellektualisten“ BIEDERMANN über die Offenbarung Gottes im Gewissen („Dogmatik“ S. 275—279) halten. In der Tat enthält der Offenbarungsbegriff BIEDERMANNS eine „positive Theorie des religiösen Erkennens“; was bei BIEDERMANN fehlt, ist die klare Erkenntnis, daß es sich um Erkenntnis handle, d. h. um einen Vorgang, vermöge dessen das Ich von einem Sein (Gottes) Kenntnis erhält. Hätte er dies deutlicher gefaßt, so hätte ihm seine Verstandeskritik nicht genügt. Daß hier nicht ein Schluß von der Tatsache des Gewissens auf einen Gott stattfindet (seine gewöhnliche Annahme) ergibt sich z. B. aus folgendem Satz (S. 278): „Wenn man das objektiv-göttliche Moment im Gewissen verneint und dasselbe zu einem Phänomen nur des sittlichen Selbstbewußtseins, des menschlichen Ich selbst macht, bloß verbunden mit einer Vorstellung von Gott, so hat man das Wesen des Gewissens in seinem innersten Kern alteriert.“ Vgl. ferner § 727 und § 731.

[3] Die genauere Bedeutung dieser Bestimmung kann erst durch das Folgende festgelegt werden.

der Beziehung zum Ich zum Ausdruck kommen. Daß ich (als erkennendes Wesen) mit Dingen im Subjekt-Objekt-Verhältnis stehe, begründet zugleich meinen Zusammenhang mit ihnen, meine Zugehörigkeit zu ihrer Gesamtheit, der Welt. Ebenso ist nun im „Geistigen" das subjektive Korrelat der „Objektivität" die Zugehörigkeit zu jener Welt. Sofern ich meiner als eines „geistigen" Wesens bewußt werde, erlebe ich mich zugleich als Teil, besser als Moment, eines umfassenden geistigen Seins, einer geistigen Welt. Ich sage jetzt „Moment" und nicht „Teil", weil es sich hier nicht um ein räumliches Nebeneinandersein (Teilsein), sondern um jene, dem Seelischen gegenüber dem Materiellen eigentümliche Art des Zusammengehörens handelt, die man ebensowohl als ein Ineinander, wie als ein Nebeneinander beschreiben kann, und die wir im Unterschied vom materiellen Teil als Moment bezeichnen [1].

Aus dem Gesagten ergibt sich notwendig die Frage:

[1] Diese immanente Begründung des religiösen Objektes aus dem Momentbewußtsein scheint der Schleiermacherschen sehr nahe zu kommen. Doch besteht ein großer Unterschied. Bei Schleiermacher ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl etwas, was zum übrigen geistigen Leben als etwas gänzlich Neues und Unverständliches hinzutritt. Daher die Schwierigkeit, die Brücke zu schlagen zum „Geistigen" (Sittlichen), daher auch die Armut, ja Bestimmungslosigkeit seines Gottesbegriffes. Er ist einfach Korrelat des Abhängigkeitsgefühls und dieses etwas schlechthin Einfaches; Gott ist die bloße Eins. Die Bestimmungen, die dann nachher hinzugesetzt werden, sind nicht eigentlich religiöse zu nennen; sie stammen aus der Vermischung mit dem übrigen Bewußtseinsmaterial. — Hier aber ist die Verbindung mit dem Reichtum des ganzen „geistigen" Lebens keine sekundäre, sondern eine ursprüngliche und wesentliche, sittliche Religion nicht eine besondere Stufe der Religion, sondern Religion schlechthin. Die Schleiermachersche „Abhängigkeit" ist eigentlich leer und greift deshalb, um sich mit Inhalt zu füllen, immer und immer wieder auf die natürliche Abhängigkeit zurück, wodurch jene eigentümliche pantheistische Stimmung und Neigung bedingt ist. — In formaler Hinsicht besteht die Differenz darin, daß wir das religiöse Grunderlebnis nicht dem Gefühl zuweisen. Die Gleichsetzung von Unmittelbarkeit und Gefühl besteht nicht zu Recht; Schleiermacher ist denn auch insofern nicht konsequent, als er vom „Gefühl des Unendlichen" spricht. Gefühl ist immer nur Bewußtsein von mir selbst. „Unendliches", Abhängigkeit sind deshalb keine Bestimmungen des Gefühls. Ich kann nicht Abhängigkeit fühlen, sondern bloß wissen und dieses Wissen wiederum färbt auf mein Gefühl ab. Eine solche Formulierung wäre aber der ursprünglichen Absicht Schleiermachers entgegengesetzt, viel zutreffender ist sein früherer Ausdruck „Einheit von Gefühl und Anschauung". Wir sagen: innere Anschauung, Intuition.

Woher kommt es, daß ich das, womit ich im „geistigen" Bewußtsein mich als zusammenhängend erfasse, vielmehr in seiner Getrenntheit von mir, als in seinem Zusammenhang mit mir erkenne; daß aller lebendigen Religion die Bewußtseinstranszendenz Gottes wichtiger ist als die Bewußtseinsimmanenz?[1] Das beruht auf dem überragenden Gewicht des Objektivitätsfaktors im unmittelbaren Erlebnis. Zwar gehört die Autonomie notwendig zum sittlichen Bewußtsein; aber stärker ist das andere, der Nomos. Die Immanenz und Transzendenz Gottes sind ebensosehr Gegebenheiten des unmittelbaren Bewußtseins wie das paradoxe auto-nomos. Wir überlassen es gerne den Metaphysikern, dieses Rätsel zu lösen.

Wer auch nach diesem Hinweis auf das Uebergewicht der Transzendenz die vorgetragenen Gedanken als „pantheistische Mystik" zu verurteilen geneigt ist, möge bedenken, daß die vollständige Aufhebung der Immanenz identisch ist mit Agnostizismus. Gewöhnlich wird gegenüber einer solchen „mystischen" Darstellung behauptet, daß wir mit Gott nur durch die Gesinnung Gemeinschaft haben. Kant hat diese antimystische Denkweise am konsequentesten vertreten; aber es ist denn auch kein Zufall, daß die lebendige Religion von jeher die Kantsche „Religion" als zu subjektiv und zu moralisch abgewiesen hat. Seine Formel: „Religion ist Auffassung der Moral als göttlichen Gebotes" grenzt hart an Agnostizismus oder führt direkt zu ihm hin[2], jenachdem das „Auffassen" als mehr oder weniger subjektiv-willkürlicher Akt interpretiert wird, der sich auf keine Erfahrung zu stützen vermag. Kant ist aber auch insofern instruktiv, als er, der Antimystiker, da, wo er seine Religion sicherstellen will, zu der Auskunft greift, daß wir als sittliche Subjekte der intelligiblen Welt angehören, im sittlichen Bewußtsein sie erfassen, d. h. auch er sieht sich genötigt, irgendwie eine Immanenz und, — sofern diese Immanenz zum Bewußtsein kommt und einen integrierenden Bestandteil des sittlich-religiösen Erlebnisses bildet — ein mystisches Verhältnis anzunehmen. Dieser Hinweis auf das Haupt der Antimystiker dürfte mich des genaueren Nachweises entheben, daß

[1] Es ist nötig die Bewußtseinsimmanenz von der Weltimmanenz zu unterscheiden, da letztere anderen Ursprungs ist. S. u.

[2] Vgl. Kantianer wie F. A. Lange und Cohen, die in theologischer Hinsicht doch wohl als Agnostiker bezeichnet werden müssen.

irgend welche Immanenz nicht umgangen werden kann, sofern eine Beziehung von Gott und Mensch festgehalten werden soll. Wenn in der Religionsgeschichte die Mystik oft in naturalistischem Sinn ausartete, so liegt der Grund hiervon vor allem in der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, eine geistige Immanenz begrifflich und vorstellungsmäßig zu fassen und auszudrücken; und anderseits wird daraus verständlich die stets erneute Opposition gegen „mystische Religion“.

2. Die Einheit des Göttlichen.

Die „Ueberwelt“ ist also der Gegenstand der religiösen Erkenntnis. Wir dürfen annehmen, unser vorgestecktes Ziel erreicht zu haben, wenn es noch gelingt, zwei weitere wesentliche Bestimmungen der Gottesvorstellung zu gewinnen: Die Einheit und die Persönlichkeit, wodurch einzig eine Gleichsetzung von Ueberwelt und Gott gerechtfertigt erscheint. Es wäre denkbar, daß unsere „Ueberwelt“ als ein Geisterreich vorgestellt würde, wodurch allerdings das Verständnis für den Monotheismus und damit eine zentrale Aussage der Religion versperrt wäre. Zum mindesten wäre er dann nicht religiösimmanent abzuleiten, sondern höchstens durch das Einheit fordernde Denken. Doch erweist sich der Gedanke eines solchen Geisterreiches bei näherem Zusehen als gänzlich unzutreffende Formulierung des im unmittelbaren Bewußtsein Gegebenen. Denn endliche Geister müßte ich, jeden für sich, in ganz derselben Weise von jenem geistigen Sein bestimmt denken, wie mich selbst. Das Ganze ist hier vor dem Teil, d. h. ein „geistiges“ Bewußtsein entsteht überhaupt erst durch das Teilhaben an jenem Umfassenden. Einem Reich endlicher Geister gegenüber könnte ich nie das spezifische „Moment“-Bewußtsein haben, sondern bloß das des äußerlichen Teilseins. Fassen wir die Ueberwelt vom Sittlichen her, so kommen wir zu der Idee eines Reichs der Zwecke oder einer sittlichen Weltordnung. Diese gewinnt nun ihren Reichs- oder Weltcharakter nicht erst durch das Zusammentreten sittlicher Individuen (empirischer Begriff der Allgemeingültigkeit), sondern sie ist das objektive Korrelat jedes einzelnen sittlichen Bewußtseins. — In diesem Sinn wollen wir den Ausdruck „das Umfassende“ verstanden wissen. Er bezeichnet das über alles Endliche — sei es in seiner Vereinzelung, sei es in seiner Ge-

samtheit — schlechthin Hinausragende, an dem das Endliche zwar teilhaben, das es aber niemals „ausmachen“ kann.

Noch in einer anderen Hinsicht ist die Einheit des göttlichen Seins zu behaupten. Es ist die Form des Bewußtseins eines „Geistigen“, nämlich jener Absolutheits-Charakter, was den Grund enthält zur Setzung einer transzendenten Wirklichkeit. Diese Form aber ist in allen „geistigen“ Bewußtseinsinhalten dieselbe; die einzelnen sittlichen Bestimmungen haben in identischer Weise teil an jenem Absolutheits-Charakter, das Absolute, das in ihnen erscheint, ist in jedem sittlichen Bewußtsein dasselbe. Der Begriff des Göttlichen schließt also jede Vielheit aus. Es findet nicht etwa ein Schluß statt von der Identität des Subjektiven auf die Identität des Objektiven, sondern das Objektive ist als Korrelat des Subjektiven, als etwas, das im Subjektiven mitgesetzt ist, ebenso unmittelbar als identisch bewußt, wie das Subjektive selbst.

Ist in dieser Weise die Einheit des Göttlichen als integrierender Bestandteil alles religiösen Bewußtseins nachgewiesen, so erhebt sich die Frage, ob eine solche Auffassung nicht mit den Tatsachen der Religionsgeschichte in Widerspruch stehe. Ich meine dies verneinen zu dürfen, sofern wir uns an die wirklich religiösen Tatsachen der Geschichte und nicht an Vorstellungen der Mythologie, oder anderer pseudo-religiöser Erscheinungen halten. In aller Religion finden wir ein Streben zum Monotheismus hin wirksam[1], das sich darin äußert, daß die verehrten Wesen unter gemeinsame Namen gebracht werden (Götter), daß sie unter sich in näheren Beziehungen stehen als zu den Menschen[2], ihnen gegenüber als eine mehr oder weniger geschlossene Einheit auftreten (Anrufung aller Götter, Pantheon), was alles nur dadurch möglich ist, daß „göttliches Sein“, „Göttlichkeit“, „das Göttliche“ in seiner Selbständigkeit und Einheit irgendwie erfaßt ist; nur darum kann es dem einen ab-, dem andern zugesprochen werden. Die Göttlich-

[1] Damit sollen nicht etwa die veralteten Theorien vom Urmonotheismus wieder aufgetischt werden.

[2] Sie sind einander verwandt, stammen auch wohl vom selben Paar ab; sie wohnen beieinander, bilden einen Götterrat; gehen gemeinsam vor. Wir verkennen nicht, daß das immer relativ späte Erscheinungen sind; aber das beweist nur, daß es eine lange Entwicklung braucht, ehe der religiöse Geist soviel Klarheit gewonnen hat, bis die monotheistische Tendenz sich in so ausgeprägten Formen darstellt.

keit steht gewissermaßen über den Göttern, was wiederum in einer besonderen Vorstellung, der eines obersten Gottes, seinen geschichtlichen Ausdruck findet.

Die soeben vollzogene Unterscheidung von religiöser und mythologischer Vorstellungsbildung erfordert eine etwas eingehendere Begründung. Seit man gelernt hat, Mythus und Religion als zwei selbständige Geistesprodukte anzusehen, wird gewöhnlich die Beziehung zwischen beiden so hergestellt, daß die Göttervorstellungen, Produkte der „mythenbildenden Phantasie“, durch den Kultus zu religiösen Vorstellungen werden. Auf diese Voraussetzung ist z. B. WUNDTs Religionstheorie in der „Völkerpsychologie“ aufgebaut. Diese Art der Verbindung von Mythus und Religion ist uns durch unseren Religionsbegriff und besonders durch unsere Auffassung von der religiösen Erkenntnis unmöglich geworden und wir müssen versuchen, den Mythus anders zu verstehen. Es läge nahe, die Grenzen zwischen Mythus und religiöser Vorstellung wieder auszuwischen und alles was uns an Göttervorstellungen begegnet, für religiöse Vorstellungen zu halten. Das ist uns aber heute nicht mehr möglich, nachdem wir einmal aufmerksam geworden sind auf die große Verschiedenheit der Entstehungsbedingungen und der Bedeutung religiöser und mythologischer Vorstellungen für das religiöse Leben, vor allem auf das, was wir den Spielcharakter der mythologischen Vorstellungen nennen können. Im Mythus, besonders in seiner detaillierten Ausgestaltung, haben wir es vielfach bloß mit einem Spiel der Phantasie zu tun. Die Vorstellungsbildung ist nicht bedingt durch solche Akte der Selbsterfassung, wie wir sie als Wurzel der eigentlich religiösen Vorstellungen kennen lernten, sondern durch alle möglichen anderen Faktoren, primitive Wissenschaft, Naturdeutung, vor allem auch künstlerische Motive, wie denn der Mythus nach WUNDT die Urform der Poesie ist. Anderseits aber sehen wir, wie oft dieselben Vorstellungen in beiden Kreisen, dem mythischen und dem religiösen eine bedeutsame Rolle spielen. Dieser Sachverhalt wird uns verständlich, wenn wir das Verhältnis von Mythus und Religion folgendermaßen bestimmen. Der Götter-Mythus setzt die religiöse Vorstellungsbildung voraus. Die religiösen Objekte, d. h. die Gottesvorstellungen treten auf die oben beschriebene Weise ins Bewußtsein als Korrelate der

Selbstbeurteilung. Nur in diesem und vermöge dieses religiösen Aktes, der nach Seite des Gefühls als Ehrfurcht auftritt, sind wir befähigt, von Göttlichem ein Bewußtsein, Kenntnis zu haben. So entsteht die primäre oder religiöse Gottesvorstellung. Was aber hier als Moment eines ganzen Aktes, als Effekt eines Prozesses entsteht, das kann wie alles Psychische erinnert werden und zwar isoliert, ohne die Bedingungen, aus denen es hervorgegangen ist, oder um ein glückliches Bild von LIPSIUS zu gebrauchen, der fertige Kristall wird losgelöst von seiner Mutterlauge. Und in dieser Isoliertheit geht die Gottesvorstellung in den Vorstellungsbestand des Menschen über, wird assoziiert, kombiniert, wird vom ganzen geistigen Leben erfaßt und verarbeitet. Wo das nun besonders nach Gesetzen der Phantasietätigkeit geschieht, da entsteht der Mythus [1]. Mythus im allgemeinen ist undenkbar ohne Religion, die Mythologie[2] als Ganzes setzt religiöse Vorstellungsbildung voraus. Sie arbeitet mit einem Material, das ihr die Religion geliehen hat. Insofern gibt es keinen Mythus, der vollkommen ohne religiöse Bewußtseinsreste wäre, wenn diese auch durch indirekte Erinnerung, Erinnerung aus zweiter und dritter Hand auf ein Minimum reduziert sein können. Das soll nicht heißen, daß jede mythologische Vorstellung einst eine religiöse gewesen sei. Ist einmal *eine* Gottesvorstellung da, so können andere gebildet werden, durch Analogie oder Gegensatz, in unzähligen Variationen, teils nach gewissen konstanten Gesetzen, teils in willkürlicher Erfindung. Daher die Schwierigkeit, das religiös Bedeutsame von den unzähligen außerreligiösen Gebilden — die ihm doch so ähnlich sind — zu scheiden. Diese Schwierigkeit wird noch durch Verhältnisse gesteigert, die uns weiter unten beschäftigen werden: die oft identischen Erregungsbedingungen des religiösen Bewußtseins und der mythenbildenden Phantasie; im einen wie im anderen Fall haben wir es mit Dingen und Ereignissen zu tun, die starke Affekte in uns auslösen.

Kehren wir nach diesen Abschweifungen zurück zu unserer Untersuchung der Gottesvorstellung. Bis dahin ist das

[1] Wo es in rein intellektuellem Interesse geschieht, entsteht die Theologie, Theosophie, metaphysische Spekulation.

[2] Das alles bezieht sich auf *Götter*mythologie als solche. Von einer zweiten Wurzel mythologischer Vorstellungsbildung (Personifikation) wird im III. Teil die Rede sein.

Göttliche bloß formal als Einheit bestimmt worden: Erstens, die Beschaffenheit des unmittelbar Erlebten verwehrt es, die Ueberwelt als ein Reich von Geistern zu denken. Zweitens, das in den einzelnen religiösen Akten erfaßte Objektive ist als ein Identisches unmittelbar bewußt. Einen positiven Inhalt gewinnt diese Einheit erst durch das Prädikat der Persönlichkeit.

3. Die Persönlichkeit Gottes.

Die Gewinnung des Persönlichkeitsbegriffes, d. h. der Geistigkeit Gottes scheint nach dem Bisherigen nicht mehr schwierig zu sein Denn sind wir unserer „Geistigkeit“ einmal als Moment der Ueberwelt bewußt, so ist als Korrelat von Moment auch das Bewußtsein, die Ichheit dessen, wovon wir uns als Moment erleben, gegeben. Das liegt ja im Wesen des Korrelativverhältnisses; mit dem Begriff der Ursache ist der der Wirkung unzertrennlich verbunden, genauer schon darin enthalten. Aber so gern man uns zwar einräumen wird, daß zwischen dem religiösen Subjekt und Objekt ein rein geistiger (nicht räumlicher) Zusammenhang besteht, also ein „Momentsein“, nicht „Teilsein“, so ist doch der Gebrauch des Begriffs „Moment“ nicht ein ganz rechtmäßiger. Unter „Momentsein“ versteht man die Beziehung, die zwischen einzelnen Bewußtseinsakten oder -Elementen und der dazu gehörigen geistigen Einheit, dem Ich, besteht. Gegeben ist beides, das Moment und die Einheit (Ich). Anders im religiösen Erleben. Da ist nur gegeben: Das Bewußtsein auf eine (irgendwie beschaffene) geistige Einheit bezogen zu sein, also das Daß der Einheit, nicht aber die übrigen „Momente“ dieser Einheit; es fehlt uns die Intuition des göttlichen Ich, des göttlichen Selbstbewußtseins, des göttlichen Ansich. Aber nicht nur fehlt uns diese Intuition, sondern es ist auch positiv ein deutliches Bewußtsein vorhanden davon, daß dieses göttliche Ansich ein andersartiges sei, als unser endliches Ich. Aller Religion, und besonders ihren höheren Formen, eignet die Erkenntnis: „Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommt“, oder wie die Reformatoren, überspannten Spekulationen gegenüber, immer wieder betonten: Wir kennen nicht Gott an sich (sein göttliches Ich), sondern nur Gott für uns. Davon wird unten noch ausführlicher die Rede sein. Hier gilt es noch zweierlei deutlich zu machen. Einerseits, wie es zu verstehen ist, daß uns

diese Intuition fehlt, zweitens, woher wir das Recht nehmen, jene unbekannte transzendente Einheit ein Bewußtsein zu nennen. Was das erste betrifft, so liegt der Grund jenes Mangels darin, daß unser Ichbewußtsein kein rein „geistiges“ ist. Wir können das Sinnlich-Endliche daraus nicht eliminieren, ohne die Intuition aufzuheben und statt des wirklichen Ich ein bloßes Gedankending übrigzubehalten. Die Art, wie wir um Gott wissen, ist zwar durch die göttliche Wirklichkeit bedingt, aber ebensosehr durch unsere Endlichkeit. Im Absoluten unseres „geistigen“ Seins erfassen wir das Göttliche, aber eben nur so, wie wir Endliche es erfassen können, d. h. getrübt oder gebrochen, oder wie man immer sagen mag, durch unsere Endlichkeit. Nun erhebt sich aber die schon genannte zweite Frage, auf Grund wovon wir denn dieses Göttliche als ein Bewußtsein, ein Geistiges bezeichnen dürfen. Das Recht dazu beruht darauf, daß, wie wir gesehen haben, die Art unserer Bestimmtheit durch jenes Transzendente, oder, was dasselbe ist, unserer Zugehörigkeit zu ihm, unser Anteilhaben an ihm, uns nicht als ein räumliches Teilsein, sondern als eine dem Momentsein ähnliche, verwandte Beziehung, als eine irgendwie der geistigen und nicht der räumlichen Ordnung angehörende, bewußt ist. Wie zum psychischen Akt oder Moment die geistige Einheit, das Ich, als Korrelat gehört, so zu unserem „geistigen“ Sein — das wir als „Moment“ eines anderen erleben — die „Persönlichkeit“ Gottes. Die göttliche Persönlichkeit ist also das, was zu unserer „Geistigkeit“ im selben korrelativen Verhältnis steht, wie unser Ich zu irgend einem psychischen Inhalt. Die Definition ist indirekt und unbestimmt, nicht aber ihr Gegenstand, jenes Verhältnisbewußtsein. Dieses ist vielmehr ein vollständig Bestimmtes, wenn auch Unbestimmbares; unbestimmbar aber ist es deshalb, weil es etwas ganz Singuläres, außer allem anderen Bewußtseinsinhalt Stehendes ist. Nunmehr ist klar, inwiefern wir von einem „Momentbewußtsein“ sprechen können. Moment ist hier Symbol in dem von uns festgelegten Sinn; nicht minder dessen Korrelat, die „geistige Einheit“ oder Persönlichkeit. Die beiden Merkmale, die das Symbolische charakterisieren, sind vorhanden: Aehnlichkeit, resp. Verwandtschaft und zugleich Bewußtsein der Nichtidentität. Moment und Persönlichkeit (Ich) sind uns bloß als Bestimmungen menschlichen

Bewußtseins bekannt. Sie können also niemals adäquat angewandt werden auf den transzendenten Gegenstand. Anderseits aber wird die Art der Beziehung, die zwischen uns als „geistigen“ Wesen und der darin mitgesetzten transzendenten Wirklichkeit besteht, als derjenigen analog oder verwandt empfunden, die zwischen einem Bewußtseinsmoment und dem Gesamtbewußtsein, dem Ich, der Persönlichkeit besteht. Eine Verbindung dieser beiden Sätze kann nicht anders vollzogen werden als so, daß Persönlichkeit und Moment, auf Gott und unser Verhältnis zu ihm bezogen, Symbole sind. Es ist also nicht richtig, daß wir Gott als Persönlichkeit erkennen. Was wir von Gott erkennen, ist eine Intuition ganz eigener Art, die wir aber, falls wir sie ausdrücken, d. h. mit unseren übrigen Vorstellungen in Beziehung setzen wollen, vermöge jener Verwandtschaft als Persönlichkeit bezeichnen müssen. Wir fassen das Ergebnis in den Satz zusammen: Das religiöse Bewußtsein ist so beschaffen, daß es zum Ausdruck des in ihm objektiv Gegebenen das Symbol der Persönlichkeit fordert. — Wir nennen diesen Symbolismus im Unterschied von dem bekannten, weniger fundamentalen, einen vor-anschaulichen oder primären.

Mit der Persönlichkeit Gottes soll in diesem Zusammenhang nichts anderes ausgedrückt werden als ihre Ichheit. Es handelt sich hier bloß um die Form der Gottesvorstellung, nicht um ihren Inhalt (Eigenschaften). Ob man der Gottheit Persönlichkeit oder bloß geistiges Sein oder Ichheit zuschreibe, ist ein bloßer Wortstreit; alle diese Ausdrücke sagen dasselbe aus, sind also auch gleicher Weise inadäquat. Denn von Geist und Ichheit wissen wir bloß durch die Intuition unseres Ich als einer eigentümlichen Einheit seiner Momente. — Das Wort Persönlichkeit wird auch wohl, im Anschluß an Kant[1], in einem anderen Sinne gebraucht, nämlich als zusammenfassende Bezeichnung unseres „geistigen“ Seins, also in derselben Verengung wie unser „geistig“. Die Verwechslung dieser beiden Persönlichkeitsbegriffe liegt hier um so näher, als wir ja das Göttliche nur von unserem „geistigen Sein“ aus, also von unserem „persönlichen“ Sein (im prägnanten Sinn) aus zu erkennen imstande sind. Doch müßte eine solche Verwechslung notwendig den Sinn der ganzen Deduktion zerstören.

[1] Vgl. z. B. „Kritik der praktischen Vernunft“. Werke V, S. 90.

Das Prädikat der Persönlichkeit Gottes ergab sich uns ja einzig als Ausdruck dafür, daß wir das mit dem „Geistigen“ gegebene Transsubjektive erkannten, als in einem Verhältnis zu uns stehend, das dem geistigen Teilsein oder Momentsein verwandt ist. Insofern ja auch das „Geistige“ Moment unseres Ich ist, ist die Ichheit resp. das Verhältnis zu ihr (Moment) die formalste Bestimmung, die überhaupt über Geistiges gemacht werden kann, und auch die Voraussetzung, der notwendige Obersatz zu allen weiteren „geistigen“ Bestimmungen der Gottesvorstellung.

Haben wir so das Prädikat der Persönlichkeit Gottes als Symbol erkannt, so müssen wir nicht minder unsere erste Bestimmung des Göttlichen eine symbolische nennen, die Ueberweltsvorstellung. Sie steht auf derselben Stufe wie die Persönlichkeit, d. h. auch sie ist ein voranschauliches oder primäres Symbol. Bringen wir durch das Prädikat der Persönlichkeit das Geistsein des Transsubjektiven zum Ausdruck, so durch das Prädikat Ueberwelt die umfassende Objektivität. Das eine wie das andere hat mit begrifflichem Denken oder sinnlicher Vorstellung nichts zu tun; vielmehr liegen sie beiden zugrunde als reine Intuitionen. Was Geist ist, kann weder Denken noch Vorstellung lehren, sondern allein jene innere Anschauung, die wir Intuition nennen. Aber ebenso das Objektivsein, das Bewußtsein als Subjekt einem Objekt gegenüberzustehen. Beides sind unableitbare und deshalb undefinierbare letzte Bewußtseinstatsachen. Als „Welt“ bezeichnen wir das Transsubjektive wiederum bloß auf Grund einer Verwandtschaft, die zwischen dem Objektivitätscharakter der Welterfahrung und dem der religiösen Erfahrung (Erfahrung des Transsubjektiven) besteht. Natürlich erlebe ich das göttliche Sein in anderer Weise als objektiv, als Gegenstände der Welt; aber eine Verwandtschaft der beiden Erlebnisse nötigt mich, beides mit demselben Namen „Welt“ zu bezeichnen. Das gleiche gilt natürlich von Ausdrücken wie „objektiv“, „Gegenstand“, „Sein“ usw.

Vergleichen wir nun die beiden Symbole Ueberwelt und Persönlichkeit miteinander, so ergibt sich ein wichtiger Unterschied. Zwar beziehen sich beide auf dasselbe Objekt als Ganzes, aber sie bringen verschiedene Seiten desselben zum Ausdruck. Das, was wir als Objektivität der transzendenten

Wirklichkeit (Ueberwelt) bezeichnen, zeigt uns das Göttliche vornehmlich nach seiner Transzendenz. Das Objekt ist ja eben das vom Ich Getrennte. Das Persönlichkeitssymbol aber als Korrelat des „Momentbewußtseins“, d. h. unseres Zusammenhanges mit der Gottheit ist ein Ausdruck der Immanenz. Denn sofern wir an ihm Anteil haben, gehört er zu uns. Doch ist dieser Unterschied bloß ein relativer; denn das Objektive steht, sofern es uns Objekt wird, doch auch wieder im Zusammenhang mit uns und anderseits ist der göttliche Geist dadurch, daß wir an ihm bloß Anteil zu haben uns bewußt sind, charakterisiert als ein über die Schranken unseres Bewußtseins hinausgehender. Aber innerhalb dieser Grenzen vertritt das Weltsymbol die Richtung auf die Transzendenz, das Persönlichkeitssymbol die auf die Immanenz hin.

4. Die Notwendigkeit symbolischer Vorstellung.

Das Symbolische haben wir bisher nur hypothetisch eingeführt: wenn ausgedrückt werden soll, dann symbolisch. Es ist nun noch die Wirklichkeit, ja Notwendigkeit desselben aus der Beschaffenheit unseres Geistes verständlich zu machen. Mit der Erfassung des „Geistigen“ ist, wie wir oben gesehen haben, notwendig verbunden das Bewußtsein der schlechthinigen Andersartigkeit des in ihm Gegebenen. Dieses Bewußtsein ist recht eigentlich der Kern des religiösen Erlebnisses. Es ist ferner gezeigt worden, daß es unrichtig ist, dabei von einem „bloß Negativen“, von „leerer Negation“ zu sprechen; vielmehr liegt dem Negativen ein positives eigenartiges Erlebnis zugrunde. Aber den übrigen („natürlichen“) Bewußtseinsinhalten gegenüber tritt es allerdings als Negation auf. Daher die immer wiederkehrende Behauptung, die vor allem bei FRIES eine große Rolle spielt, daß uns das Religiöse bloß in negativen Ideen gegeben sei. Das Einheitsbedürfnis des Geistes verleitet immerfort dazu, das „Geistige“ mit dem übrigen Bewußtseinsinhalt zu identifizieren; das „Geistige“ behauptet demgegenüber seine Eigenheit durch Negation dieser Gleichung. Dieser Zwiespalt, dieses Sich-erfassen des „Geistigen“ im Gegensatz zum Endlich-Natürlichen kommt denn auch zum Ausdruck in der Form des religiösen Gegenstandsbewußtseins. Fast immer besteht sie in einer versuchten, aber abgewiesenen Gleichsetzung. Wir reden vom Un-endlichen, Un-aussprechlichen, vom Ab-

soluten, vom Ueber-natürlichen, Trans-zendenten, Jenseitigen usw. Diese und ähnliche Ausdrücke bilden den eisernen Bestand alles religiösen Denkens; in dem Maße als wir sie zurücktreten sehen, dürfen wir auf ein Zurücktreten des spezifisch religiösen Bewußtseins überhaupt schließen. Diesen negativen Faktor können wir als den eigentlich religiösen bezeichnen. Jenes Bedürfnis aber, das „Geistige“ mit dem Natürlichen gleichzusetzen, bildet nun zugleich den allgemeinsten Grund[1] des religiösen Symbolismus. Das Nicht-Endliche soll durch Endliches ausgedrückt werden und kann es doch nicht. So entsteht die Sphinx Symbol. Beispiele davon haben wir bereits kennen gelernt in den Symbolen Gottes als Persönlichkeit und Ueberwelt. Die Negation, könnte man sagen, verliert zwar unter dem Druck jenes Bedürfnisses der Gleichsetzung ihre Schärfe, sie äußert sich, statt als id est non . ., als id significat . .; und zwischen den Polen der Negation, d. h. dem Bewußtsein der schlechthinigen Andersartigkeit und der Verwechslung von Bild und Sache durchläuft das Symbolbewußtsein alle Stufen. Die Negation aber, wie die Identifikation, sind nur verständlich als Grenzfälle des Symbolbewußtseins. Sie bringen je nur e i n e Seite des religiösen Bewußtseins zum Ausdruck. Das Symbol aber ist die Einheit beider und damit der vollständigste — wenn auch nicht adäquate — Ausdruck des Gegebenen. Das Symbol also, als aktuelles, als Symbolbewußtsein, ist der Religion wesentlich, ein integrierender Bestandteil des religiösen Bewußtseins.

Freilich haben wir uns durch diese Behauptung eine respektable Gegnerschaft geschaffen. Während die älteren Symbolisten ohne weiteres alle religiösen und zugleich auch mythologischen Vorstellungen als symbolische Gebilde auffassen[2] (wobei zwischen Symbol und Symbolbewußtsein nicht genügend unterschieden wird) und auch neuere Vertreter dieser Richtung, wie Lipsius und Sabatier, in dieser Beziehung zwischen unteren und höheren Stufen nicht deutlich scheiden, halten Antisymbolisten, wie Wundt, und die meisten Religionshistoriker das Symbolische für etwas, was nicht dem Bewußtsein der antiken oder entsprechenden gegenwärtigen Menschen, sondern dem

[1] Der wichtigste Spezialfall ist das Anschauungsbedürfnis, aus welchem der sekundäre Symbolismus entspringt. Siehe III. Teil.

[2] Vgl. insbesondere Creuzer, „Symbolik der alten Völker“.

unsrigen modernen charakteristisch sei. Es ist auch von ihnen nicht bezweifelt worden, daß es symbolische Religion gibt (Mystiker, Romantiker), aber diese soll erst den Endpunkt der religiösen Entwicklung bilden, unteren Stufen aber etwas Fremdes sein[1]. Nach unserem Religionsbegriff dürfte das nicht der Fall sein, da ja das Symbolische der Religion wesentlich sein soll; es fragt sich nur, ob wir dadurch nicht mit den Tatsachen in Widerspruch geraten. Zum vornherein sei gesagt, daß wir es für ein aussichtsloses Geschäft hielten, die einzelnen symbolischen Mythendeutungen eines CREUZER wissenschaftlich zu rechtfertigen. Hier handelt es sich nur um die prinzipielle Frage: Ist die Vorstellung eines Göttlichen auch auf untersten Stufen mit Symbolbewußtsein verbunden? Das wird von WUNDT verneint, aber, wie mir scheint, infolge einer Verwechslung zwischen Symbolbewußtsein und symbolischer Religionsphilosophie. Es ist zweierlei, ob ich mir Gott „größer denke" als alles Endliche, oder ob ich mir bewußt bin, daß meine Gottesvorstellung symbolisch sei, d. h. gewisse Merkmale aufweise. Jenes erstere Bewußtsein der Unangemessenheit hat jeder schlichte Beter, der sich einem „unergründlichen, unendlichen" Gotte gegenüberfühlt, dem aber nichts ferner liegt, als Reflexionen über die Dignität seiner Gottesvorstellungen. Wenn wir als Resultat unserer psychologischen Untersuchung die Behauptung aufstellen müssen: es gibt keine Religion ohne Symbolbewußtsein, so ist das identisch mit der Behauptung, der die meisten Religionshistoriker zustimmen werden, daß es keine Religionsstufe gibt, auf der nicht die Gottheit irgendwie übermenschlich gedacht oder doch gemeint wäre, auch nach der geistigen Seite. Etwas von übermenschlichem Bewußtsein — und wäre es noch so kindlich und sinnlich ausgedrückt[2] — haftet aller Gottesvorstellung an, und damit ist eine einfache Gleichsetzung vom eigenen menschlichen geistigen Sein (Persönlichkeit) mit dem göttlichen ausgeschlossen: Das Plus ist aber nichts anderes als das Symbolbewußtsein. In dem Maße als die Götter über-menschlich, un-endlich sind, in dem Maße sind sie ja Götter im Unterschied von Menschen, haben wir religiöses Bewußtsein im

[1] Vgl. WUNDT, „Völkerpsychologie" II, 2 S. 555—558.

[2] Eine eingehendere Berücksichtigung der unteren Stufen und die nötigen Beispiele werden im dritten Teil gegeben.

Unterschied von (endlichem) Weltbewußtsein, im selben Maße haben wir auch symbolisches Bewußtsein. Das Symbolbewußtsein ist der Exponent des religiösen. Dieser Sachverhalt wird deshalb so oft verkannt, weil das Symbolbewußtsein selbst auf mancherlei Weise gewissermaßen verkleidet wird, wovon unten die Rede sein soll.

Wir haben als die beiden Grenzfälle des Symbolbewußtseins genannt die Verwechslung von Bild und Sache auf der einen, die Negation auf der anderen Seite. Wenn nun der erste dem Verschwinden des Religiösen gleichkommt, so scheint es logisch, im anderen die höchste Steigerung desselben zu finden, so daß also in der Negation das Religiöse am reinsten zum Ausdruck käme. Das trifft freilich zu mit Rücksicht auf die eine Seite des religiösen Erlebnisses, das Transzendenzbewußtsein, nicht aber hinsichtlich der anderen, der Immanenz. Die Negation ist der Ausdruck der Absolutheit und Naturüberlegenheit unserer „Geistigkeit“; in dieser Hinsicht muß es allem übrigen schlechterdings entgegengesetzt werden. Dasselbe, was von der einen Seite betrachtet die Form des „Geistigen“ ausmacht, ist von der anderen Seite betrachtet, das Bezogen-sein des Subjektes auf ein transzendentes Objekt. Dieses transzendente Sein stellt sich uns dar als ein Objektives, ein „Umfassendes“, eine Einheit. Wir bezeichnen das alles kurz als die F o r m der religiösen Vorstellung. — Anderseits aber sind es bestimmte Momente unseres Ich, die uns den Zusammenhang mit jener transzendenten Wirklichkeit, die uns Gott erkennen lassen. Daraus ergab sich uns die Bestimmung des Göttlichen als eines geistigen Seins, einer Persönlichkeit. Wir nennen das den I n h a l t der religiösen Vorstellung. Scheint zunächst dieser Inhalt ein sehr dürftiger zu sein, so verschwindet dieser Schein, sobald wir uns vergegenwärtigen, daß unser Ausdruck „Geistigkeit“ eine Abstraktion ist, und daß in der lebendigen Wirklichkeit dieses „Geistige“ eine reiche Mannigfaltigkeit bildet. Daß ich mich in jedem „geistigen“ Bewußtsein in identischer Weise auf eine transzendente Wirklichkeit beziehe, macht die Form des Göttlichen aus, die eben als Form immer identisch ist. Daß ich aber nie einen schlechthin „geistigen“ Akt vollziehe, sondern immer einen so und so bestimmten, in unendlicher Mannigfaltigkeit, das gibt der Gottesvorstellung selbst einen ebenso

mannigfaltigen Inhalt. Nicht daß ich ein „geistiges" Sein habe, sondern daß ich — um wiederum mich auf das Sittliche zu beschränken — von Treue, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit weiß, ermöglicht ein religiöses Bewußtsein. Wenn ich auch bloß eines davon, z. B. die Treue, und dieses wiederum in einer ganz speziellen Ausprägung, z. B. als Treue gegen einen bestimmten Menschen, in bestimmten Verhältnissen — erfahren könnte, so wäre damit die Möglichkeit der Religion gegeben. Die „Geistigkeit" ist demgegenüber ein bloßes Abstraktum und bringt nichts Neues hinzu. Wenn gesagt wurde, daß wir im Erlebnis unserer „Geistigkeit" zur Gotteserkenntnis kommen, so ist nicht etwa gemeint, daß dazu die Bildung der abstrakten Idee der „Geistigkeit" nötig sei. Vielmehr soll darin zum Ausdruck kommen: Sofern ich mir irgend eines „Geistigen" als eines von den natürlichen Inhalten verschiedenen bewußt werde, und dies wiederum nicht als Denkprozeß, sondern im Sinn der oben beschriebenen Intuition der Naturüberlegenheit und Absolutheit. Es gibt keinen kategorischen Imperativ schlechthin; über-individuelle Gültigkeit eines Wertes erlebe ich nicht an einem „Sittlichen schlechthin". Ebenso ist dementsprechend die „sittliche Ordnung" ein Abstraktum, d. h. das Objekt der religiösen Erkenntnis ist nicht eine inhaltleere Form, sondern es besitzt zum Inhalt den ganzen Reichtum des „geistigen Lebens"[1]. Wir müssen uns also die Gottheit denken nicht bloß als das, was unsere Sittlichkeit im allgemeinen bedingt, sondern jede einzelne Erscheinungsform derselben, also nicht bloß einen sittlichen Gott im allgemeinen, sondern als einen gerechten, treuen usw.

Jedoch gilt, was wir oben vom göttlichen „Bewußtsein" im allgemeinen als Korrelat unseres „Moment"-Bewußtseins sagten, natürlich auch für jedes einzelne „Geistige" als Aussage über Gott; die Art des göttlichen Gutseins, Treuseins ist uns ebensowenig intuitiv bekannt, wie das göttliche „Bewußtsein" als Ganzes. Uns genügt es aber, dies für das Ganze nachgewiesen zu haben; die Folgerungen für die einzelnen Teile ergeben sich ohne weiteres. Es scheint, daß auch das

[1] Daß dieser Inhalt ein in der Geschichte wechselnder ist, kann uns, die wir auf evolutionistischem Standpunkt stehen, nicht wundern. Der Wechsel ist bedingt durch die nur allmählich sich vollziehende Herausarbeitung des „Geistigen" aus dem Natürlichen.

religiöse Bewußtsein selbst auf die Bloß-Bildlichkeit seiner Gottesvorstellungen vielmehr in der Gesamtvorstellung (Persönlichkeit) als in deren einzelnen Bestimmungen Wert legt, da dies etwas Formales und bei jeder einzelnen Bestimmung in identischer Weise sich Wiederholendes ist. — Immerhin sind auch hier innerhalb des religiösen selbst wenigstens Andeutungen von Symbolbewußtsein zu finden in einer bewußt über Menschenmaß hinaus gesteigerten Idealität; die göttliche Liebe ist auch einem einfachen Frommen etwas Größeres, als eine noch so vollkommene menschliche. Natürlich ist diese Steigerung der Idealität kein adäquater Ausdruck des Gemeinten, da es eine Vollkommenheit gibt, die innerhalb des Menschlichen liegt und damit eine Grenze der Steigerung; aber eben in der Nichtanerkennung dieser Grenze kommt das Symbolbewußtsein zum Vorschein.

Für die Frage, ob die Negation oder das Symbol der reinere Ausdruck des religiösen Gegenstandes sei, ergibt sich also Folgendes: Mit Rücksicht auf die Transzendenz ist die Negation das einzig richtige: Gott ist die Verneinung alles Endlichen. Sofern aber das transzendente immer zugleich immanent ist, im Zusammenhang mit meinem Bewußtsein erfaßt, in einer Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsakten, ist ein positiver — und damit auch endlicher — Ausdruck allein der Wahrheit entsprechend. Gott ist kein Sein, Gott ist keine Persönlichkeit; denn beides ist mir nur als Bestimmung von Endlichem bekannt. — Gott ist ein Seiendes, Gott ist ein geistig Seiendes, also Persönlichkeit, denn ich erfahre ihn als solchen. Die Synthese dieser widersprechenden Aussagen ist: Gott kommen die Prädikate Sein (Welt) und Geistigkeit (Persönlichkeit) zu — als Symbole; er ist „Ueberwelt“; er ist „Ueberpersönlichkeit“, un-endlicher Geist.

III. Kapitel.

Das „Prädikat“ des religiösen Satzes, das Gott-Weltverhältnis, und der „Prädikats“-Symbolismus.

1. Gewinnung des Gott-Weltverhältnisses.

Unsere bisherigen Bestimmungen über Gott sind alle gewonnen auf dem Wege, den Kant angebahnt und auf dem die idealistische Religionsphilosophie weitergegangen ist: auf

dem Wege der Bewußtseinsanalyse, im Gegensatz zu den früheren spekulativ-metaphysischen Methoden, die von den objektiven Gegebenheiten aus zu der letzten höchsten Idee, der Gottesidee, aufstiegen. So ist unsere Gottesvorstellung eine rein innerlich gewonnene, unabhängig von aller Welterkenntnis. Mag die Welterkenntnis zu noch so ungünstigen Resultaten führen, so kann uns das nicht erschüttern; denn alle Wissenschaft gründet sich auf dasselbe, worauf unsere Gotteserkenntnis beruht: auf die Selbstgewißheit des Geistes. Dafür erwächst uns nun eine andere große Schwierigkeit. Wie unsere Gottesvorstellung eine rein innerlich gewonnene ist, so scheint sie auch in dieser Innerlichkeit zu verbleiben, d. h. ohne Zusammenhang zu sein mit der äußeren Welt [1]. Wir wollen eine religiöse Erkenntnistheorie geben, also muß unser Gottesbegriff identisch sein mit dem der lebendigen Religion. Es ist aber das übereinstimmende Zeugnis aller Religion, daß Gott nicht ein absolutes Jenseits sei im Verhältnis zur realen Welt, sondern mit ihr in inniger Beziehung stehe, in ihr offenbar werde, sie geschaffen habe. So erhebt sich die Frage: Wie ist es uns möglich in dem Gott, den wir innerlich erleben, den „lebendigen" Gott zu erkennen, den Schöpfer und Lenker der Welt. Wie gelingt es uns, von unserer rein geistigen Gotteserkenntnis aus zu einem religiösen Weltverständnis vorzudringen? Eine Möglichkeit wäre die, wenigstens jetzt den Weg der objektiven Spekulation einzuschlagen und aus der Welt, wenn auch nicht die Notwendigkeit, so doch die Möglichkeit einer religiösen Weltanschauung zu erweisen (die Kantschen Vernunftideen). Aber dann wäre erstens nicht einzusehen, wieso dieser spekulativ erkannte Gott (metaphysische Gottesidee) identisch sein sollte mit dem, den wir rein inner-

[1] Wir können, wenn wir unsere abstrakten Bestimmungen mit dem Inhalt füllen, der ihnen zukommt, sagen: unser Gottesbegriff ist rein soteriologisch orientiert, nicht metaphysisch. Er bezieht sich auf unser „geistig-persönliches" Leben, auf die Verwirklichung eines weltüberlegenen Seins, unseres Ich, auf sein Sein in Gott und dadurch sein Sein über der Welt, frei von ihr, auf seine Erlösung. Man möge nur von einer Religionsphilosophie nicht das Unmögliche verlangen, daß sie das konkrete Leben in seiner zeitlichen Mannigfaltigkeit darstelle, vielmehr gibt sie gewissermaßen eine Momentaufnahme des religiösen Lebens und stellt so, was ein Werden ist, als ein Sein hin, was ein Kampf ist, bloß als zwei unversöhnliche Gegner.

lich erfahren (die Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant, die von jeher als ungenügend angesehen wurde) und zweitens hätten wir wiederum nicht eine Theorie der religiösen Gott-Welt-Erkenntnis, sondern der spekulativen. Denn es ist klar, daß die Religion auf anderem Wege zu ihren Gott-Welt-Aussagen kommt, als die Spekulation. Wir müssen also versuchen, auch das Weltverhältnis Gottes, die Aussage, daß Gott mit der Welt in realer Beziehung stehe, von innen her zu begründen. Wir nennen das im Unterschied zu der bisher gewonnenen, in Hinsicht auf die Welt beziehungslosen, rein transzendenten Gottesvorstellung, dem „Subjekt“, das religiöse „Prädikat“.

Wenn wir auch hier wieder vom Sittlichen ausgehen wollen, so böte sich als nächstliegende Lösung die Fichtesche dar: mit dem sittlichen Erlebnis, dem Pflichtbewußtsein ist auch gegeben die Auffassung der Welt als „Material für das Sittliche“. Indem ich nun, wie oben gezeigt wurde, meine sittliche Verpflichtung auf Gott beziehen muß, ergibt sich, daß ich Gott mir denken muß als einen, der die Welt mir als sittliches Material zugeordnet hat; umgekehrt die Welt als eine, die von Gott bestimmt ist, Material des Sittlichen zu sein; und zwar die Welt so wie sie ist, diese Welt und keine andere. Das alles ist unzweifelhaft im sittlichen Bewußtsein mitgesetzt, aber — es führt nicht über eine bloße Idealität hinaus, es verbürgt uns nicht die reale Abhängigkeit der Welt von Gott. Diese sittliche Weltbetrachtung wäre auch möglich auf streng dualistischem Standpunkt, d. h. es ist denkbar, daß Gott die Welt in dieser Weise betrachtet und mich betrachten heißt, ohne daß er Macht hat über sie. Er könnte ihr Dasein und Sosein in seinen Willen aufnehmen oder es könnte eine primäre Uebereinstimmung, eine Art prästabilierter Harmonie, stattfinden, ohne daß ein kausaler Zusammenhang zwischen Gott und Welt bestünde. So führt uns diese Gedankenreihe nicht zum lebenden Gott der Religion, der eine reale Weltmacht ist. Wollen wir dieses Ziel erreichen, so müssen wir einen Punkt finden, wo Realität und Idealität, wo Sein und „Denken als ob“ sich treffen. Ein solcher archimedischer Punkt ist denn auch wirklich vorhanden: Das Ich, das zugleich jene sittliche Nötigung erlebt und ein reales Faktum ist. Es ist dasselbe Ich, das

von seinem Zusammenhang mit der „Geisteswelt" weiß und doch anderseits ein Teil dieser sinnlichen Welt ist, mit ihr in all den Beziehungen steht, die für die Objekte dieser Welt charakteristisch sind, vor allem im Verhältnis der Kausalität. Ich erkenne mich als Angehörigen beider Welten und als solcher doch als Einen, ein unteilbares Ich. Damit wird die bloß ideale Gottesbestimmtheit der Welt zu einer realen. Wir wollen diesen zentralen Punkt, um ja sicher zu sein, in einem exakten Doppelsyllogismus klarlegen:

Obersatz (allgemein logische Wahrheit): In einem teleologischen System sind auch die Bedingungen des teleologisch Geordneten teleologisch geordnet.

1. Untersatz: Als religiöses Subjekt weiß ich mich als in einer teleologischen Ordnung stehend (das wird sofort noch weiter ausgeführt).

2. Untersatz: Ich weiß mich als in Abhängigkeit von der Welt stehend, also durch sie bedingt.

Schlußsatz: Also muß ich auch die Welt als teleologisch geordnet denken.

Wohl verstanden soll das nicht heißen: Die religiöse Weltanschauung sei beweisbar. Denn der Nerv der Beweisführung, der erste Untersatz, ist eine — „unbeweisbare" — religiöse Aussage, die freilich als ein Moment der oben beschriebenen geistigen Selbsterfassung, an der Selbstgewißheit des Geistes teilhat, — natürlich nur für den, der sittliches Bewußtsein hat.

Daß aber die Gewißheit, Glied eines teleologischen Systems zu sein, mit dem Bewußtsein der sittlichen Pflicht und der sittlichen Bestimmung des Menschen ohne weiteres gegeben ist, ist unschwer zu zeigen und oft gezeigt worden. Der Inbegriff aller sittlichen Pflichten ist das Ideal. Das sittliche Bewußtsein besteht nun darin, daß ich dieses Ideal als für mich unbedingt verbindlich, oder mich in Hinsicht auf dieses Ideal als Selbstzweck erkenne. Für das religiöse Bewußtsein heißt das, daß Gott mich in Hinsicht auf das Ideal als Selbstzweck will. Damit ist ein System der Zwecke gegeben. Denn stehe ich einmal in einem Zusammenhang, so auch alles das, was mein Ichsein möglich macht, die realen Bedingungen meines Ich und sofern diese wiederum mit der ganzen Welt in kausalem Zusammenhang stehen, diese selbst.

Dadurch, daß das Sittliche im Ich ein ideal-reales wird, wird auch die Zweckbestimmtheit der Welt eine reale; sie ist ein System von göttlichen Zwecken, und sofern Zweckbestimmtheit immer ein Gewollt-sein einschließt, können wir sagen, die Welt ist ein Ausdruck des göttlichen Willens. Auf das Symbolische dieser Ausdrucksweise werden wir sofort zurückkommen.

Es könnte nun freilich bezweifelt werden, daß wir damit wirklich den religiösen Welt-Gott-Glauben, d. h. den Glauben an den Schöpfer (und Erhalter) der Welt beschrieben haben und nicht bloß etwa einen Welt o r d n u n g s glauben. Es erweist sich aber bei näherem Zusehen die Differenz zwischen Weltordnung und creatio ex nihilo als ein bloßer Schein, sobald wir bedenken, daß dieser paradoxe Ausdruck der christlichen Theologie nichts anderes will, als den Dualismus ausschließen; dasselbe ergibt sich als Konsequenz unserer Gedankenreihe. Die Welt ist nicht bloß in ihrem Sosein (Ordnung), sondern auch in ihrem Dasein (Schöpfung) von Gott bestimmt, insofern ja jedes von Gott unabhängige Dasein (Chaos usw.) gedacht werden müßte als etwas, das die zu schaffende Welt mitbestimmen würde, auch in ihrem Sosein, was der Voraussetzung widerstreitet. Es ist also in der Tat hier wie dort dasselbe ausgedrückt.

2. Das Symbolische im „Prädikat“.

Wir haben bisher gezeigt, daß das Weltverhältnis Gottes sich aus der Intuition des „geistigen“ Ich ergibt, gerade wie eine Objektivität und Persönlichkeit. Schon dieser Parallelismus legt uns die Vermutung nahe, daß auch die Ausdrücke: „von Gott gewollt, — bestimmt, — als Zweck gesetzt“ usw. Symbole seien, logisch also unangemessene Ausdrücke, denen etwas anderes zugrunde liegt. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Einsicht, daß wir ja von Zwecksetzen, Wollen, Bestimmen nur wissen als von menschlichen Bewußtseinsakten, die wir, ebensowenig wie das menschliche Bewußtsein als Ganzes, auf Gott übertragen dürfen. Das was diesen zugrunde liegt, ist wiederum eine eigentümliche Intuition, die wir nicht beschreiben, sondern auf die wir bloß hinweisen können. Er ist das, was wir dann erleben, wenn wir, im Be-

wußtsein unserer Zugehörigkeit zu Gott uns der Welt gegenüberstellen und zugleich unsere Abhängigkeit von ihr, uns vergegenwärtigen. Vielleicht ist ein anderer Ausdruck eher geeignet, die Intuition zu erzeugen: Der Akt, in dem wir einen „Sinn" in der Welt spüren, oder die Wirklichkeit als „heilig" betrachten. Wiederum haben wir es mit einem einfachen, unzerlegbaren Erlebnis zu tun, das nur der verstandesmäßigen Reflexion als komplizierter Gedanke erscheint[1]. Weder das Bewußtsein des (sittlichen) Gottesverhältnisses und der damit gegebenen Realität des Sittlichen, noch auch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Welt ist etwas Begriffliches. Aber auch die Verbindung von beiden — das Bewußtsein von der Heiligkeit der Welt — ist einzig durch das unmittelbare Einheitsbewußtsein des Ich gegeben, worin wieder nichts Begriffliches enthalten ist. Wie die Intuition des Ursache-seins (s. u.) und entsprechend des Zweck-seins ein unteilbares, einfaches Erlebnis ist, so auch dieses „Heiligkeitserlebnis", und wiederum beruht die Anwendung des Symbols „zwecksetzend" (Gott-)gewollt . . . usw. auf einer Verwandtschaft zwischen der Intuition der Gottbestimmtheit der Welt und dem der Zweckbestimmtheit eines Gegenstandes durch mich selbst[2]. Und zwar ist hier immer von realisierten Zwecken die Rede. Die reale Welt hat ihren Grund im zwecksetzenden Willen Gottes; sie ist realisierter Zweck[3]. Damit treffen wir auf den Punkt, wo die psychologische und materielle Reihe des Seins einander berühren, wo wir Psychisches als Ursache von Physischem denken müssen. Im Begriff des Zwecks (causa finalis) treffen sich Grund (ratio) und Ursache (causa); aus ihrer Verbindung wird der realisierte Zweck.

Die zweite mögliche und in der Religion hervortretende

---

[1] Wenn in dem oben aufgestellten Syllogismns nichts Symbolisches enthalten zu sein scheint, so beruht das darauf, daß sittliches Bewußtsein, Pflicht, und demnach jenes teleologische Bewußtsein nach Kapitel II nur möglich ist unter Voraussetzung einer „Ueberwelt", so daß es also, vollständig dargestellt, das Bewußtsein eines Transzendenten und damit das Symbolische in sich enthält.

[2] Entsprechend jener fundamentalen Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem Quasi-„Moment"- und dem wirklichen Moment-Bewußtsein.

[3] In anderer Hinsicht mag sie anders genannt werden; mit Rücksicht auf den sittlich religiösen Menschen ist dieser Ausdruck der einzig angemessene.

Weltbeziehung Gottes ist die Immanenz. Diese bedarf aber nach der Kausalität keiner selbständigen Ableitung, sie ist mit derselben gegeben. Es kann etwas nur wirken, wo es ist, wie umgekehrt die Gegenwart eines Dings nur da erkannt und wissenschaftlich anerkannt wird, wo es sich durch Wirkungen manifestiert[1]. Die Transzendenz betreffend kann hier nichts Neues hinzugefügt werden, da sie von Anfang an im Sinne eines (qualitativen) Gegensatzes zum Endlichen verstanden wurde.

Es könnte scheinen, daß wir damit aus dem Gebiet der inneren Erfahrung plötzlich auf das der äußeren hinübergehen, da ja die Kausalität das Prinzip der äußeren Frfahrung ist. Das trifft aber nicht zu; schon Kant hat Hume gegenüber nachgewiesen, daß die Kausalität eine apriorische Kategorie ist. In mehr psychologischem Sinn hat SIGWARTS[2] Analyse gezeigt, daß wir das Ursache-sein bloß kennen aus den Fällen, wo *wir* Ursache eines Geschehens sind; es ist eine ganz bestimmte, innere Erfahrung; besonders einleuchtend ist die Darstellung BERGSONS[3], der nachweist, daß wir, wenn wir von Kausalität in der Natur sprechen, nichts anderes tun, als eines unserer inneren Erlebnisse auf die Natur übertragen, nämlich das Bewußtsein, in welchem wir uns als wirkend, als etwas hervorbringend erfahren, welches identisch ist mit dem Bewußtsein einer Wollung oder mit dem Bewußtsein der Kraft. Ursache ist also kein Begriff im Sinne eines „klar und deutlich“[4] zu denkenden, sondern ein unbeschreibbares, aber jedem zugängliches inneres Erlebnis. Das Analoge läßt sich ebenso einleuchtend hinsichtlich der Immanenz zeigen. Die äußere Erfahrung zeigt uns immer nur nebeneinander Existierendes, nirgends ein Ineinander[5]; dementsprechend ist die „Durchdringung“ ein Begriff, den die Wissenschaft vermeidet, weil er nicht „denkbar“, d. h. nicht räumlich anschau-

[1] Vgl. BERGSON, „Evolution créatrice“ S. 221.

[2] SIGWART, „Logik“ II S. 150.

[3] BERGSON, „Essai sur les données immédiates de la conscience“, p. 152—169.

[4] Ueber die perspicuitas s. u.

[5] Es kann doch kaum jemand im Ernst glauben, daß es im Raum ein Ineinander gebe, z. B. der Kern im Apfel. In Wirklichkeit ist jeder Teil des Apfelkerns neben einem Teil des Apfelfleisches. Durchdringung findet nicht statt, d. h. kein Teil hat Anteil am anderen.

lich ist. Wenn uns trotzdem das Verhältnis des Ineinander kein leeres Wort ist, so verdanken wir das der inneren Erfahrung, dem Selbstbewußtsein, wo die einzelnen Elemente einander nicht äußerlich sind, sondern sich gegenseitig durchdringen [1]. Die Anwendung der Kausalität sowohl als der Immanenz auf die Außenwelt ist uns möglich vermöge unserer psychophysischen Organisation; wir erleben uns als Geistige wirkend auf das Materielle und als Geistige seiend in einem Materiellen [2].

Wenn wir also Gott Ursache (Zweckursache) der Welt nennen, so befinden wir uns immer noch im Gebiete des voranschaulichen Symbolismus, so sehr wir auch das Bedürfnis haben, uns das Wirken anschaulich zu machen in sinnlichen Vorstellungen. Die Aussagen: Gott ist Zweckursache der Welt und Gott ist Persönlichkeit, stehen somit auf derselben Stufe des Symbolismus. Dieser Umstand aber, daß wir stetsfort genötigt sind, das Innere, das im Bewußtsein des Ursacheseins gegeben ist, äußerlich anzuschauen, führt uns auf eine neue wichtige Eigentümlichkeit unseres Geistes, in der begründet ist, was wir im dritten Teil als „sekundären Symbolismus“ darstellen werden.

3. Zusätze.

A. Verhältnis von „Subjekt“ und „Prädikat“.

Werfen wir von hier aus noch einmal einen Blick zurück auf das zweite Kapitel, die Untersuchungen über das „Subjekt“, so sehen wir sofort ein, daß das, was wir hier als „Prädikat“ selbständig dargestellt haben, in Wirklichkeit zum „Subjekt“ nichts Neues hinzubringt, sondern bloß eine analytische Auseinanderfaltung des im „Subjekt“ enthaltenen ist. In die Sprache der Religion übersetzt heißt das, daß ein Gott, der nicht irgendwie eine reale Weltmacht ist, kein Gott ist, daß Gott eo ipso der „lebendige“ Gott ist, oder mit Bezug

---

[1] Vgl. Bergson „Einführung in die Metaphysik“.

[2] Mehr und mehr verschwinden die Begriffe Kausalität und Durchdringung aus der Sprache der exakten Wissenschaften. Man begnügt sich, von regelmäßiger Sukzession (Naturwissenschaften) und psychophysischem Parallelismus zu reden (im Wundtschen Sinn, d. h. als bloßem Forschungsprinzip ohne metaphysische Bedeutung).

auf die Erkenntnis, daß Gott erkennen und ihn als lebendigen erkennen, ein und dasselbe bedeutet.

Die Trennung von „Subjekt“ und „Prädikat“, die sich ja wohl als methodisch zweckmäßig erwies, war dadurch möglich, daß wir zunächst von der Realität des Ich abgesehen haben, gleichsam von einem bloß hypothetisch gegebenen Ich ausgingen, als einer rein idealen Größe, wodurch auch sein objektives Korrelat das transzendente „Du“ ein bloß ideales wurde. In Wirklichkeit aber ist es das ideal-reale Ich, das im Bewußtsein des Absoluten auf ein göttliches Sein stieß, so daß es nicht erst in einem besonderen Akt das Ideale auf ein Reales beziehen mußte (z. B. die sittlich-theologische Ordnung), sondern daß es ein Ideales gar nicht anders kennt, denn als ein solches, das für das Reale gilt. Gott wird als eine reale Macht, ja als wollender Grund alles Daseins erkannt, wenn ein Mensch seiner inneren Bestimmtheit (Zugehörigkeit, Abhängigkeit) durch ihn und zugleich seiner Zugehörigkeit zur realen Welt sich bewußt wird. Nochmals ist zu betonen, daß all das, was bis jetzt als die religiöse Erkenntnis abgeleitet wurde, nicht im geringsten bewiesen worden ist. Es mag sein, daß die Metaphysik das Dasein Gottes beweisen kann; hier aber haben wir es nicht mit Metaphysik, sondern mit der religiösen Erkenntnis zu tun. Das Ergebnis entspricht also vollkommen den Tatsachen der lebendigen Religion, die von Gott nichts weiß durch Beweise sondern durch Erfahrung. Die ganze Deduktion ist nichts anderes als die analytische Explikation des Erlebnisses des Absoluten und Naturüberlegenen. Daß es ein solches gebe, kann nie und nimmer bewiesen, sondern bloß erfahren, erlebt werden. Die religiöse Erkenntnistheorie hat auch nicht etwa den Sinn, zu diesen Erfahrungen die denknotwendigen Voraussetzungen (Postulate) aufzusuchen, sondern zu zeigen, daß Gott nicht erst erschlossen werden muß, sondern im Absoluten[1] schon mitgesetzt ist. Das ist wohl der tiefere Sinn des ontologischen Gottes-„beweises“. Um diese Art der „Beweis“-führung gegen intellektualistische Uebergriffe sicherzustellen, werden

[1] Es dürfte aus allem bisherigen ohne weiteres klar sein, daß unser Begriff des Absoluten nicht der der metaphysischen Spekulation ist, sondern nur der zusammenfassende Ausdruck für das, was das „Geistige“ subjektiv und objektiv vom Endlich-Natürlichen unterscheidet.

wir im IV. Kapitel einige erkenntnistheoretische Reflexionen allgemeiner Natur anbringen, die uns zugleich in das Wesen und die Bedeutung des Symbols neue Einblicke gewinnen lassen werden.

B. Das Religiöse und das „Geistige".

Die Untersuchungen über den Inhalt der religiösen Erkenntnis seien hiermit abgeschlossen; das folgende bezieht sich lediglich auf die Form derselben. Es ist deshalb hier der Ort, die Abgrenzung der Religion gegen das „Geistige" (Sittliche) endgültig durchzuführen, die im ersten Teil, mit Rücksicht auf die damals noch nicht genauer bestimmte religiöse Erkenntnis erst in allgemeinen Umrissen vorgenommen werden konnte. Wir beschränken das „Geistige" wiederum, aus den gegebenen methodischen Gründen, auf das Sittliche. Es ist klar, daß das Sittliche und das Religiöse, so eng auch ihre Beziehungen sein mögen, doch als zwei getrennte Lebensgebiete betrachtet werden müssen. Das letzte Jahrhundert mit seiner Forderung einer religionslosen Moral hat uns eindrücklich gelehrt, daß sittliches Bewußtsein mit entschiedener Ablehnung alles Religiösen zusammen bestehen kann. — Umgekehrt dürfen wir aber unsere Augen auch der Tatsache nicht verschließen, daß überall, wo die absolute sittliche Forderung in voller Strenge und Reinheit in der Geschichte sich geltend machte, ebenso kraftvolles religiöses Leben, sei es als Ursache, sei es als Folge, mit der sittlichen Bewegung im Bunde war. Für diese Doppeltatsache müssen wir das Verständnis nicht erst suchen, sondern aus dem Bisherigen entnehmen können.

Jeder Mensch vernimmt in sich den kategorischen Imperativ, die Stimme des Gewissens, aber nicht in jedem weckt diese Stimme dasselbe Echo. Nicht davon rede ich, daß der eine ihr gemäß handelt, der andere nicht, auch davon nicht, daß der eine sie in seinen Willen aufnimmt, zu seiner Maxime macht, und der andere nicht, sondern davon, daß nicht alle in gleicher Weise sich ihrer Besonderheit, dessen, was sie von allem übrigen Bewußtsein unterscheidet, bewußt werden. Mit gutem Gewissen in den Tag hineinzuleben, vermag auf die Dauer keiner; aber nicht in jedem wird das Bewußtsein der Heiligkeit seines Lebens und damit eines Heiligen

überhaupt, in gleichem Maße lebendig. Die Abstufungen sind von unendlicher Mannigfaltigkeit. Es ist ein weiter Weg vom Utilitaristen — der ja das Sittliche nicht leugnen, sondern nur auf seine Weise erklären will, dem es also doch irgendwie zum Problem geworden ist — bis zu Kant und seinem berühmten Hymnus auf die Pflicht in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Es ist aber kein Zufall, daß Kant gerade in dieser Schrift mit besonderer Kraft die religiöse Idee einer intelligiblen Welt festhält. Nicht als ob wir nun jeden religiösen Menschen zum Moralphilosophen machen wollten. Nur läßt sich der Zusammenhang bezüglich der Grenze von Sittlichkeit und Religion hier am besten nachweisen, weil alles in Form der Reflexion erscheint, was bei den gewöhnlichen Menschen intuitiv und lebensmäßig geschieht, ohne daß sich der betrachtende Geist darauf richtet. Nicht die Reflexion über eine einzelne sittliche Forderung, oder über den kategorischen Imperativ überhaupt unterscheidet das religiöse Erlebnis vom sittlichen. Vielmehr ist es das unmittelbare Bewußtsein unserer sittlichen Anlage überhaupt, das Bewußtsein davon, daß unser Leben einen Sinn, eine ewige, d. h. eine über die natürlichen Schranken erhabene Bedeutung habe, was das Sittliche mit dem Religiösen verbindet und zugleich die Grenzlinie zeigt. Oder lieber als von einer Grenzlinie möchte ich von einem Grenzgebiet sprechen, denn der Uebergang vom einen zum andern erfolgt kontinuierlich, entsprechend der Klarheit und Energie, mit der das Sittliche als ein Absolutes, als ein Naturüberlegenes im unmittelbaren Bewußtsein erfaßt wird. Wer würde nicht anerkennen, daß es religiöse Töne sind, die Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ anklingen läßt! Aber nicht minder ist es ein Keim echt religiösen Gefühls, wenn ein Mensch von der sittlichen Größe eines anderen überwältigt wird, oder auch, wenn er im vollen Bewußtsein der unbedingten Pflicht Glück und Leben der sittlichen Anforderung aufopfert. Gibt es ja doch auch keine Grenze zwischen dem sittlichen Gefühl der Achtung und dem religösen Gefühl der Ehrfurcht. Von hier aus erscheint Sittlichkeit — sofern sie echt, d. h. sofern absolute Forderung darin enthalten ist — als latente Religion. Im sittlichen Bewußtsein wird uns das Absolute nur insoweit bewußt, als es

uns zur Tat bestimmen kann; es ist ein Handlungsmotiv besonderer Art und von besonderem Gewicht. Aber je mehr sich das Bewußtsein über den gegenwärtigen Moment erhebt, je mehr von unseren Lebensmomenten wir zur Einheit zusammenfassen, je mehr wir unser Leben als Ganzes — nicht begreifen, aber intuitiv zusammenschauen, desto mehr tritt auch die durch das Interesse des Augenblicks, die Tat, bedingte Beschränkung zurück, und das allgemeine Wesen des Sittlichen, unsere sittliche Bestimmung, hervor, desto mehr zeigt es sich uns als ein Teilhaben an einem höheren Leben. Es ist beidemale dasselbe Absolute, was wir sehen, aber das eine Mal erblicken wir es durch die schmale Spalte des Augenblicks, das andere Mal in der ganzen Weite der inneren Anschauung unserer Lebenseinheit. Darum gibt es unmöglich eine sittliche Lebensanschauung, die nicht zugleich religiös wäre; entweder verleugnet sie die Eigenart, die Absolutheit des Sittlichen (naturalistische Ethik), oder es wird offen oder versteckt eine religiöse Idee eingeführt. Es kann also ein Unterschied nur zugegeben werden zwischen sittlicher Praxis[1] und Religion, der nicht im Wesen des Absoluten liegt, sondern in einem verschiedenen Standpunkt, von dem aus das Absolute hier und dort angeschaut wird. Die Sittlichkeit hat es mit der Lebensgestaltung durch die Tat, die Religion mit der Lebensbesinnung oder -Anschauung zu tun, wobei aber das erstere, je mehr das Leben als Ganzes erfaßt wird, vom letzteren abhängt, oder mit ihm identisch wird[2].

IV. Kapitel.

Intuition, Begriff und Symbol.

1. Intuitive Erkenntnis.

Es wurden im vorigen fortwährend zwei Erkenntnisarten einander gegenübergestellt: die intuitive und die begriffliche. Das bedarf einer Rechtfertigung und zugleich Verdeutlichung.

[1] Deshalb kann ein Utilitarist wohl ein echt sittlicher Mensch sein, wennschon er als Theoretiker das Sittliche verfälscht, resp. etwas ganz anderes beschreibt, als was den sittlichen Kern seiner eigenen Taten ausmacht.

[2] Wie sich die Religion auf scheinbar unsittlichen Stufen verstehen läßt, wird im III. Teil gezeigt.

Der Begriff der Intuition ist im allgemeinen in der heutigen philosophisch-wissenschaftlichen Sprache verpönt, als eine rein illusionäre oder metaphysische Größe, mit der sich wissenschaftlich nichts anfangen lasse. In wissenschaftlichen Kreisen ist man gewohnt, das, was etwa als intuitive Erkenntnis sich ausgibt, als unklare Gefühle oder Vorstellungen zu bezeichnen. So oft auch eine solche Beurteilung gerechtfertigt sein mag, so verhängnisvoll ist doch die prinzipielle Abkehrung von dieser Erkenntnisart.

Allgemein besteht das Erkennen darin, daß ich von Seiendem Bewußtsein habe, daß mir Seiendes gegenständlich werde [1]. Alle die Funktionen bezeichnen wir demzufolge als Erkenntnisprozesse oder Erkennen, die unser Bewußtsein von Seiendem erweitern, bereichern. Also die räumlich-sinnliche Wahrnehmung ist Erkenntnis, weil sie uns Bewußtsein von Seiendem vermittelt. Die physikalische Formel des Ingenieurs ist Erkenntnis, weil sie ihm Bewußtsein von Seiendem vermittelt, z. B. von den Bewegungen einer Maschine, die seiner sinnlichen Anschauung nicht zugänglich sind. Die Sinne und der Verstand [2] sind also Erkenntnismittel, durch sie können wir erkennen. Es fragt sich nun, ob damit die Grenzen des Erkennens abgesteckt sind. Das wäre dann der Fall, wenn wir von keinen anderen Gegenständen Erkenntnis hätten, als von solchen, die uns durch Sinne und Verstand gegeben werden. Nun aber zeigt es sich, daß es eine ganze große Gruppe von Gegenständen gibt, über die uns weder die Sinne noch der Verstand Aufschluß geben können, die aber nichtsdestoweniger in unserem gegenständlichen Bewußtsein vorkommen, von denen wir etwas wissen. Ich weiß z. B., daß ich Gefühle habe, ich behandle diese Gefühle wie andere Gegenstände der Erkenntnis, ich kombiniere, vergleiche, analysiere sie, kurz, ich erkenne sie. Aber weder meine Sinne noch mein Verstand wissen, was ein Gefühl ist. Ich weiß von meinem Denken,

---

[1] Damit ist natürlich die letzte Frage der Erkenntnistheorie resp. Metaphysik nicht beantwortet: ob es überhaupt Seiendes außer dem Bewußtsein gebe. Wir brauchen uns hierin nicht festzulegen.

[2] Es handelt sich hier nicht um eine vollständige Theorie des Erkennens, sondern bloß um eine Einführung des Begriffs der Intuition; zu diesem Zweck müssen die gewöhnliche sinnliche und verstandesmäßige Erkenntnis als das Bekannte ihr als dem Unbekannten gegenübergestellt werden.

es ist mir bewußt wie es zugeht, daß ich denke, ich kann das Denken unterscheiden von anderen Gegenständen — es ist ein Vorgang; von anderen Vorgängen — es ist ein geistiger Vorgang — von anderen geistigen Vorgängen — z. B. von Gefühl und Empfindung usw. Kurz ich weiß von meinem Denken. Aber das ist weder ein Empfinden noch ein Denken, sondern ein Wissen sui generis. Endlich, um das Allgemeinste zu nennen: ich weiß, daß ich Bewußtsein habe, Bewußtsein ist mir kein leeres Wort, sondern etwas ganz Bestimmtes, von anderem Bestimmten Unterschiedenes; aber wenn ich so um mein Bewußtsein weiß, ist das weder eine Empfindung noch ein Denken, sondern — eine innere Anschauung, eine Intuition, eine intuitive Erkenntnis. Wie wichtig diese Erkenntnisart ist, wird jedem offenbar werden, wenn wir zu den angeführten Beispielen noch einige weitere hinzufügen, Gegenstände, von denen wir wissen, aber weder durch Verstand noch durch Empfindung: Die Ichheit, die darin gegebene, dem Verstand gänzlich unfaßbare Synthese von Einheit und Mannigfaltigkeit [1], die Zeit, die Bewegung, die Kraft usw.

2. Der Begriff.

Alle diese genannten Gegenstände pflegen auch als Begriffe bezeichnet zu werden: Begriff der Kraft, der Bewegung usw. Wir haben das Verhältnis von Begriff und Intuition schon an verschiedenen Beispielen, an der Absolutheit, Naturüberlegenheit, Freiheit, Geistigkeit und Objektivität gezeigt; hier soll dasselbe zusammenfassend und in etwas größerem Zusammenhang nochmals geschehen. Das erste, das wir dabei hervorzuheben haben, ist die Vieldeutigkeit des Wortes „Begriff“.

Begriff ist 1. die Allgemeinvorstellung im Gegensatz zur Einzelvorstellung. Folgen wir der Abstraktionstheorie von SIGWART [2], so entsteht die Allgemeinvorstellung nicht durch Abstraktion aus der „konkreten“ Einzelvorstellung, sondern geht derselben voraus als die unbestimmte und ist deshalb mit mehreren Gegenständen identifizierbar; das Kind erkennt zuerst die genera und dann die species. Begriff ist 2. —

[1] Vgl. BERGSON, „Einführung in die Metaphysik“.
[2] SIGWART, „Logik“ I S. 50—65.

nach SIGWART ist dies die allein brauchbare Bedeutung — eine Vorstellung mit (wissenschaftlich) exakt fixiertem Inhalt, z. B. der physikalische Begriff der Kraft, definiert als mathematisches Produkt von Masse und Geschwindigkeit. Dieser Begriff unterscheidet sich also nicht prinzipiell von anderen Vorstellungen. Begriff ist 3. die durch ein willkürliches Abstraktionsverfahren. d. h. durch Weglassung bestimmter Merkmale gebildete Vorstellung. Aber hier hebt die Schwierigkeit an: Gibt es in Wahrheit abstrakte Vorstellungen? „Baum" müßte in diesem Sinn eine abstrakte Vorstellung sein; denn in der Wirklichkeit gibt es keine Bäume, sondern nur Tannen, Eichen usw. Aber auch im Bewußtsein existiert eine Allgemeinvorstellung nicht, sondern statt dessen die unbestimmte Vorstellung einer Tanne oder Eiche oder von etwas, das halb Tanne, halb Eiche ist, oder — und das ist wohl das Gewöhnliche — sowohl eine Tanne, als auch eine Eiche, sei es mit-, sei es nacheinander. Nun aber gibt es solche unbestimmte Vorstellungen, die doch keine Begriffe sind, z. B. Traumvorstellungen, oder solche, die uns als „vag" bewußt sind. Was nun den Begriff von anderen unbestimmten Vorstellungen auszeichnet, das ist eine eigentümliche Bewußtseinsqualität, die mit Empfindung und Empfindungskomplexen (Vorstellungen) nichts zu tun hat: Es ist das, was wir schon früher als die Intention, das Meinen, kennen lernten. Die Sprache setzt diese Erscheinung höchst bezeichnend einer Willenshandlung gleich: „Be-greifen", zugreifen, concipere. Der allgemeine Begriff unterscheidet sich also darin von der konkreten Einzelvorstellung, daß nur gewisse Merkmale gemeint sind, die anderen nicht; das ist Abstraktion [1]. Darum vermittelt uns der Begriff keine neuen Realitäten: Begriffe ohne Anschauung sind leer, d. h. geben keine Erkenntnis. Sie sind nur Abkürzungen des Vorstellens.

[1] Den Begriff der Intention verdanke ich, wie schon bemerkt, BRENTANO und besonders HUSSERL. — Ich glaube nicht, daß die u. a. von ERDMANN (Psychologie des Denkens) vertretene Auffassung den Tatsachen gerecht werde, die statt der Intention die Aufmerksamkeit setzt (Apperzeption). Das Eigentümliche der Intention ist dies, daß sie sich auf etwas beziehen kann, das nicht in der Anschauung gegeben ist, das „leere Meinen". Nur dadurch wird das Denken genügend vom bloßen Vorstellen unterschieden.

3. Wissenschaft und Begriff.

Fast allgemein gilt als das Ideal, als die Erkenntnis die Wissenschaft, speziell die exakte Wissenschaft. In ihr aber hat der Begriff nicht die zentrale Bedeutung, die ihm im rationalistischen Zeitalter gegeben wurde. Die exakte Wissenschaft ist das System der Erkenntnis des Quantitativen oder was dasselbe ist, des Räumlich-Anschaulichen. Ihr Ideal ist die Mathematik, die reine Lehre von den Größen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß ihre sämtlichen Erkenntnisse sich auf einfache räumliche Anschauung zurückführen lassen, die Axiome. Exakt nennen wir ein Wissen, das beweisbar ist; beweisen heißt zurückführen und zwar, sofern der Beweis ein vollständiger sein soll, zurückführen auf die einfachsten Anschauungen. In eben diesem Sinne reden wir von einem Verständnis der Wirklichkeit. Daß die Sonne den Stein erwärmt, verstehen wir zunächst nicht; die Wissenschaft lehrt uns den Vorgang verstehen, indem sie die Wärme als Bewegung von Massenteilen, die Bewegung aber als räumliche Anschauung uns darstellt. Verständlich, perspicuus wird ein physiologischer Prozeß erst dann, wenn es gelungen ist, ihn auf chemische Vorgänge und diese wieder als Bewegung von Atomen im Raume zu konstruieren[1]: die Erkenntnis reicht so weit, als die Anschauung. Das Ziel, dem die Wissenschaft zustrebt, ist also nicht der Begriff, sondern die räumliche Anschauung. Die Begriffe sind nur Kondensationen von räumlichen Anschauungen und können jederzeit auf solche zurückgeführt werden; ihre große Bedeutung verdanken sie einzig dem Umstand, daß sie als Abkürzungen der Anschauung den Vorstellungsmechanismus einfacher gestalten.

4. Der Begriff im Gebiet der inneren Erfahrung.

Diese räumliche Erkenntnis ist nun aber zweifellos nicht die einzige. Denn wir wissen nicht nur vom Raum und seinen Teilen (Quanta), sondern auch von der Zeit und ihren qualitativen Erfüllungen. Der Vorgang, durch den wir von dieser Seite der Wirklichkeit Kenntnis haben, ist die oben charakte-

[1] D. h. also, die physiologischen Prozesse sind bis jetzt nicht verständlich.

risierte innere Anschauung oder Intuition. Man redet freilich auch von zeitlichen Begriffen; die Geisteswissenschaften arbeiten nicht weniger als die exakten mit Begriffen. Das Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung ist hier ein analoges. Wie in der Naturwissenschaft die äußere Anschauung allein Erkenntnismittel und der Begriff bloß eine Erkenntnishilfe ist, so auch hier. Durch den Begriff wird nicht die Realität uns vermittelt, sondern bloß in einer bestimmten Weise und Absicht verarbeitet. Was Kraft, Freiheit, Intensität, Qualität ist, wird so wenig durch Begriffe erkannt, wie irgend ein Gegenstand der Außenwelt. Das kann nur erlebt und durch innere Anschauung gegenständlich gemacht werden.

Diese fundamentale Bedeutung der inneren Anschauung ist je und je von zwei Seiten her ungebührlich verdunkelt worden. Die eine Denkweise, der von BERGSON bekämpfte naturwissenschaftliche Intellektualismus macht die Gegenstände der inneren Anschauung denen der äußeren gleich, er verräumlicht die Zeit, er mißt die Intensität als Größe, er zerlegt die Qualität wie die Quantität in Elemente. Die andere, die wir als idealistischen Intellektualismus bezeichnen wollen, verwechselt die begriffliche Fassung des innerlich Erlebten oder Angeschauten mit diesem selbst; was Intuition ist, gibt sie als Begriff aus, d. h. also sie löst die Wirklichkeit (zunächst nur die innere aber auf dem Standpunkt des objektiven Idealismus auch die äußere) in Begriffe auf, und damit in nichts, da den Begriffen nichts zugrunde liegt, was sie begreifen könnten.

Beleuchten wir die beiden Irrwege durch ein Beispiel: Die Freiheit muß durch den naturwissenschaftlichen Intellektualismus notwendig geleugnet werden, da er den Willen als ein Ding behandelt und in einem Ding immer die Bedingungen seiner Wirkungsweise schon enthalten sind [1]; das Ich ist die Summe der Motive, diese sind von bestimmter Stärke, also erfolgt die Handlung nach dem Schema des Kräfteparallelogramms. Im zweiten Fall aber wird die Freiheit zu einem bloßen Begriff und nur als Begriff hat sie Realität (HEGEL). In Wahrheit aber „geht — wie schon FRIES erkannt hat —

[1] Klassisch ist die Kritik dieses Determinismus bei Fichte „Sittenlehre“ S. 40 ff. Aehnlich BERGSON, „Essai sur les données immediates“, 3. und 4. Kap.

die Realität der Idee voraus" und diese soll nur jene „aussprechen".

Die Wurzel und zugleich die Bedeutung der ersten Art von Intellektualismus hat BERGSON meisterhaft klargelegt: Der Verstand ist das im Kampf ums Dasein geformte Instrument, die materielle Welt zu bearbeiten. Durch das Uebergewicht dieses biologisch begründeten Interesses ist der der äußeren Wirklichkeit angepaßte Intellekt zu einer ihm nicht gebührenden Alleinherrschaft gekommen [1]. Weniger beachtet, weil im Zeitalter der Naturwissenschaft weniger bedeutungsvoll, ist die zweite, idealistische Form des Intellektualismus.

Die Wirklichkeiten der inneren Anschauung können begrifflich gefaßt werden, ohne daß sie materialisiert zu werden brauchen. Aber auch dann kann „Begriff" noch verschiedenes bedeuten: 1. das, was gebildet wird vermittelst Definition durch genus proximum und differentiae specificae. So bilde ich den Begriff eines Lustgefühls durch das genus Gefühl und die differentia specifica „lustvoll". Es entsteht dadurch nichts Neues, sondern, was den Begriff des Lustgefühls von der inneren Anschauung unterscheidet, ist einzig jene hinzukommende Intention, die das eine Mal auf das geht, was dem Lustgefühl mit anderen Bewußtseinsinhalten, nämlich den Gefühlen, gemeinsam ist (genus), das andere Mal auf das, was dem Lustgefühl eigentümlich ist (species). Die Bedeutung solcher Begriffe besteht darin, die einzelnen Teile resp. Momente des Gegenstandes hervorzuheben, die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken, genau wie auf dem Gebiete der äußeren Anschauung. Definiere ich den Papierkorb als den Korb, welcher usw., so ist mir schon der Allgemeinbegriff Korb wesentlich durch eben diesen Papierkorb repräsentiert [2], und der Relativsatz hat nur noch das unbestimmt Vorgestellte zu voller Bestimmtheit zu erheben. — Ein Analoges liegt vor, wo zu Allgemeinbegriffen fortgeschritten wird: Zorn, Haß, Zuneigung sind Gefühle. Was so als „Begriff des Gefühls" entsteht, ist kein Neues, sondern eines oder mehrere dieser Gefühle oder Bestandteile der-

[1] Uebrigens wird durch BERGSON Ritschls Behauptung, daß die Eigentümlichkeit des wissenschaftlichen Denkens auf praktischen Gründen beruhe, wieder zu Ehren gebracht. Die Ausführungen KAFTANS in „Wahrheit der christl. Religion" nehmen in vielen Punkten die Resultate der Analysen BERGSONS voraus.

[2] Vgl. ERDMANN „Logik" S. 291 ff.

selben, aber mit der bestimmten Intention bloß auf das Gemeinsame.

Während nun diese Methode der Begriffsbestimmung auf dem Gebiete des Räumlichen ungeheure Vorteile bietet — wie sie ja auch dort ausgebildet und erst nachträglich auf das Gebiet der inneren Anschauung übertragen wurde — ist sie hier, wenn auch nicht unberechtigt, so doch leicht irreführend. Das beruht darauf, daß ich zwar ein Gebilde der äußeren Anschauung durch Gleichsetzung mit anderen (Definition) bestimmen kann, vermöge der Einförmigkeit des Raumes, daß aber auf dem Gebiete des Zeitlichen eine solche Einförmigkeit nicht besteht. Das Kugelförmigsein einer Holzkugel und einer Eisenkugel ist identisch; aber nicht das Gefühlsein eines Zornaffektes und eines Sympathieaffektes. Der Raum ist ein Nebeneinander und deshalb einfache Zusammensetzung. Dem Zeitlichen aber ist die Durchdringung eigen; jedes Bewußtseinsmoment nimmt am anderen teil, wird durch das Gesamtbewußtsein alteriert, wodurch jede vollkommene Identität von vornherein ausgeschlossen ist; damit aber auch jede adäquate Definition des einen durch ein anderes. Die übliche Definition eines Lustgefühls: Gefühl-lustvoll, ist nur ein Notbehelf, niemals in dem Sinne eine Definition, d. h. ein Aufbau aus den einzelnen Elementen, wie die Konstruktion des gleichseitigen Dreieck aus seiner Definition. Daher ist immer die Tendenz vorhanden, daß die zweite Art von intellektualistischer Verfälschung der inneren Wirklichkeit sich mit der ersten verbinde.

2. In weitaus den meisten Fällen aber, wo wir von einem Begriff eines Gefühls reden, ist im Bewußtsein nur ein äußerst dürftiger Rest desselben vorhanden [1]. Der Bestand des Begriffs aber wird gebildet durch Vorstellungen, sei es Erinnerungen, sei es Phantasiebilder, Vorstellungen, die irgendwie mit dem Gefühl zusammenhangen, z. B. Vorstellungen von Situationen, in denen das betreffende Gefühl einmal aufgetreten ist, oder von körperlichen Vorgängen, in denen es zum Ausdruck zu kommen pflegt. Daneben aber, als das Wesentliche, jene Intention, das Meinen des bestimmten Gefühls. Was wir hier vor uns haben, ist also dasselbe, wie bei dem oben

[1] Vgl. Ribot, „La Psychologie des sentiments“ S. 140 ff.

erwähnten Begriff des Tausendecks[1]. Hier wie dort sind die Vorstellungen an sich unbedeutende Zeichen, die die Ausgangspunkte bilden für das Meinungsbewußtsein.

3. Im weiteren kann der Begriff eine indirekte Bestimmung des Gegenstandes sein. Ein Lustgefühl ist ein Gefühl, welches dann stattfindet, wenn ..... Wir haben einen Fall dieser Art von Begriff kennen gelernt als Begriff der Freiheit. Die Freiheit denken heißt die Verneinung der Determination denken; aber nicht das ist unser ursprüngliches Wissen von der Freiheit, vielmehr ist dieses in einer inneren Anschauung zu suchen. Ebenso indirekt ist die Bestimmung durch Vergleich mit einem anderen (z. B. natur-überlegen).

4. Zum letzten stoßen wir auf die Begriffe, die nicht bloß hinweisen oder umschreiben, sondern die Sache selbst geben wollen, wie z. B. die Definition der Freiheit als „das Schöpferische". Diese haben wir schon oben[2] als Symbole bezeichnet. Hier verhalten sich die Bilder, die im Bewußtsein gegenwärtig sind, nicht innerlich indifferent zu dem Gemeinten, sondern sie geben uns eine Anschauung, die der gemeinten irgendwie ähnlich ist, die so zu einer stellvertretenden Anschauung wird. Mehr oder weniger unbewußt wird hier mit einem Wort oder „Begriff" dasselbe erstrebt, was mit Vollbewußtsein der Philosoph (Fichte) tut, wenn er zur Verdeutlichung dessen, was er über den freien Willen sagt, das Bild einer Stahlfeder zu Hilfe ruft. Die Sprache der Poesie nicht nur, sondern auch des täglichen Lebens und der Wissenschaft ist voll von dieser Art von „Begriffen". Doch ist es jetzt, nachdem wir über Intuition und Begriff mehr Klarheit gewonnen haben, nötig und möglich, die oben gegebene Beschreibung der Symbolfunktionen zu vervollständigen. Es wurde oben die Funktion des Symbols lediglich in der stellvertretenden Anschauung gesucht; jetzt aber können wir die Symbolfunktion noch etwas vollständiger beschreiben.

Haben wir oben[3] die Anschaulichkeit des Symbolinhalts als den ruhenden Faktor der Intention als dem strebenden gegenübergestellt, so können wir jetzt verstehen, daß das Symbol auch vermöge seines anschaulichen Faktors eine Richtung auf das gemeinte Symbolisierte hin hat: die gegenwärtige Anschauung soll die verwandte gemeinte herbeiführen. Wo es

[1] S. 24. [2] S. 47. [3] S. 37.

sich um Inhalte handelt, die dem Gegenstandsbewußtsein leicht zugänglich sind (Oberfläche), da bedarf es eines solchen Hilfsmittels nicht. Wo aber die Willkür, die Spontaneität unseres Gegenstandsbewußtseins nicht ausreicht, d. h. wo die bloße Intention nicht hinreicht zur Vergegenwärtigung des Gemeinten, da wird die Assoziation auf Grund der Aehnlichkeit zu Hilfe gerufen. Die Vorstellung eines schaffenden Menschen soll mich auf die Intuition der Freiheit bringen; ebenso die gespannte Stahlfeder. Es soll; dahin strebt es und zwar wird dieses Streben im Vorstellungsmechanismus wirksam durch jene Intention einerseits, durch die Wirksamkeit der Assoziation anderseits. Aber nur sofern dieses doppelte Streben wirksam, d. h. nicht erfüllt ist, können wir von einem Symbol reden. Das Gemeinte darf nur eben anklingen. Wo die Intuition erreicht wird, da verschwindet jedes Meinungsbewußtsein und zugleich auch die bildliche Anschauung wie Kerzenlicht im Sonnenschein. Die Wissenschaft meidet soviel wie möglich diese (vierte) Art von „Begriffen", weil sie einem ganz anderen Interesse dienen, als dem von ihr verfolgten.

5. Die beziehungsweisen Anwendungsgebiete von Begriff und Symbol.

Denn, wenn auch die Wissenschaft letztlich sich an der Anschauung orientiert, auf die sie abzielt, so erreicht sie dieses Ziel doch nur auf einem großen Umweg: durch das Allgemeine, durch ein System von Allgemein-Begriffen — aus Gründen, die sofort angegeben werden sollen. Dementsprechend ist der Begriff, das begriffliche Denken dort heimatberechtigt, wo es gilt, nicht die Sache selbst, sondern bloß die Relationen der Gegenstände zu betrachten. Denn hier genügt es, sie bloß indirekt zu bestimmen, das Ding bloß zu meinen, ohne es in der Anschauung gegenwärtig zu haben. Vor allem versteht man aber von hier aus, wie soeben angedeutet wurde, die Bedeutung der Allgemeinbegriffe. Um die Relation eines Dings zu anderen festzustellen, genügt es, sie nach einer bestimmten Seite, nämlich ihrer Uebereinstimmung mit anderen Dingen, zu kennen. Je nachdem das Interesse diese oder jene Beziehung im Auge hat, kann von allen Merkmalen außer einem

einzigen abgesehen werden, habe ich im Begriff (in der Definition) dieses Dinges nur ein einziges Merkmal.

1. Gold ist ein Metall.
2. Gold ist ein gelbglänzender Stoff.
3. Gold ist ein Stoff mit dem spezifischen Gewicht 19.

Alle diese verschiedenen Begriffe stützen sich auf die Erfahrung, d. h. Anschauung, und bringen zu ihr nichts Neues hinzu; aber sie sind darum wertvoll, weil ich die chemischen Beziehungen des Goldes ermitteln kann, ohne sein äußeres Aussehen, seine optischen, ohne sein spezifisches Gewicht, seine mechanischen, ohne seine chemische Beschaffenheit zu kennen. Daraus wird uns verständlich, warum die Wissenschaft den Umweg des Systems macht, statt die einzelnen Dinge in ihrer konkreten Anschaulichkeit zu betrachten und zu analysieren: Eine weitgehende Regelmäßigkeit des Verlaufs und Aehnlichkeit der Objekte ermöglicht ein abgekürztes Erkenntnisverfahren. Die Wissenschaft ist, sofern unterschieden von der gewöhnlichen, alltäglichen Erkenntnis, nichts anderes als Methodik des Erkennens, d. h. sie gibt die Bedingungen an, unter denen das erkennende Subjekt seinen durch verschiedene Faktoren beschränkten Erkenntnisbereich so weit wie möglich ausdehnt, oder was dasselbe ist, sie führt das erkennende Subjekt rascher und umsichtiger an die Wirklichkeit heran, vermöge der Abkürzungen und der Ordnung (Systematik). Die Begriffe haben also, nicht etwa in ästhetischem, sondern in rein theoretischem Interesse, Uebersichtlichkeit, durchgängigen Zusammenhang der sonst in zufälliger Ordnung daliegenden Erkenntnisse zu schaffen, vermöge dessen das erkennende Subjekt leicht und sicher von einem Gegenstand zum andern übergehen kann. Das Begriffssystem hat also keinen objektiven Erkenntniswert, sondern bloß den eines subjektiv bedingten Hilfsmittels.

Das Ideal der (begrifflichen) Wissenschaft ist ein System von Beziehungen, das uns von jedem Gegenstand bloß die Formel seiner Beziehungen zu der Gesamtheit der übrigen Gegenstände gibt, und insofern ist sie nicht Erkenntnis selbst, sondern die Art, wie das erkennende Subjekt sich die Wirklichkeit zurechtlegt, um in möglichst zweckmäßiger Weise die Erkenntnis erweitern zu können. Das System der Formeln aber wird geschaffen durch das begriffliche abstrahierende Denken.

Die Wirklichkeit selbst jedoch erfassen wir nur durch An-

schauung [1], sei es äußere (Quantitäten) sei es innere (Qualitäten); hier haben wir es mit der inneren Anschauung, der Intuition zu tun. Diese nun ist nicht durch anderes ausdrückbar, sondern wird entweder unmittelbar erlebt, als einheitlicher Akt, oder nicht. Sie kann nicht, wie die Erkenntnis von Aeußerem, konstruktiv aufgebaut werden; das Ausdrücken aber beruht gerade auf solchem Konstruieren. Denn ausdrücken heißt etwas einem andern gleichsetzen. Das aber ist immer nur möglich durch Abstraktion; nur indem ich von den Besonderheiten zweier Inhalte absehe, kann ich einen dem andern gleichsetzen. Jeder Ausdruck durch ein anderes ist also ein Verzicht auf die volle Wahrheit überall da, wo diese Besonderheiten wesentlich sind. Deshalb ist Intuition, unmittelbares Wissen, als das Wissen vom schlechterdings Individuellen, Eigentümlichen, Unwiederholbaren, nicht ausdrückbar, oder doch nicht in dem Maße wie die Erkenntnis räumlicher Dinge und Verhältnisse. Es ist klar, daß das einen großen Nachteil bedeutet, indem so das ganze Gebiet dieser unmittelbaren Erkenntnis isoliert, von der Mitteilung abgeschnitten wird.

Hier aber kommt nun glücklicherweise das Symbol zu Hilfe, vermöge seiner Eigentümlichkeit die gemeinte Intuition — nicht analysierend zu beschreiben, „auszudrücken", sondern wachzurufen, zu erzeugen [2]. Wenn man es in diesem Sinne einen Ausdruck nennen will, kann man die Bedeutung von Begriff und Symbol so einander gegenüberstellen: Der Begriff ist Ausdruck des Allgemeinen und deshalb nicht der Wirklichkeit wie sie ist, sondern wie sie sich als System darstellen läßt; das Symbol ist Ausdruck des Einzelnen, so wie es ist; — wobei aber weder der Begriff ganz von der konkreten Anschauung, noch das Symbol (um der Mitteilbarkeit willen) vom Allgemeinen loskommt: m. a. W. der Begriff ist die Sprache der Wissenschaft, das Symbol die Sprache des Lebens.

[1] Schleiermacher: „Wahre Wissenschaft ist vollkommene Anschauung".

[2] Bergson (Einführung in die Metaph. S. 10) macht über seine Methode in der Anwendung von Bildern (Symbolen in unserem Sinn) die interessante Bemerkung, daß er möglichst divergierende Bilder für dieselbe Intuition gebrauche, weil dadurch letztere am sichersten nacherzeugt werde. Etwas ähnliches haben wir an dem religiösen Doppelsymbol: Persönlichkeit und Ueberwelt nachgewiesen.

III. Hauptteil.

Der sekundäre Symbolismus.

I. Kapitel.

Der sekundäre „Prädikats"-Symbolismus.

1. Allgemeines.

In diesem dritten Teil beschäftigen wir uns mit den sinnlichen Vorstellungsformen, in denen das Gottesbewußtsein geschichtlich zur Erscheinung kommt und zwar müssen wir hier alle sinnlichen Gottesvorstellungen behandeln, auch wo wir sie als nicht symbolische erkennen, — teils um dadurch das wirklich Symbolische genauer kennen zu lernen, teils, um eine ungerechtfertigte Ausdehnung des Begriffs Symbol zurückzuweisen. Als sekundären oder anschaulichen Symbolismus unterscheiden wir ihn von dem primären, nochnicht-anschaulichen, wie er sich in den Prädikaten der Persönlichkeit Gottes, einer Ueberwelt, eines göttlichen zwecksetzenden Willens uns darstellt.

Wir gehen hier im Unterschied vom zweiten Abschnitt aus vom „Prädikat", d. h. von der Tatsache, daß der religiöse Mensch Gott zwar als etwas erkennt, dessen Existenz sich ihm nur kundtut in geistigen Vorgängen (Gott ist nur dem Glauben zugänglich — ist, einfach ausgedrückt, die Essenz der bisherigen Untersuchungen), doch aber als etwas, das mit der äußeren Welt in durchgängigem, engem Zusammenhang steht; die Welt ist seine Wirkung und Offenbarung.

Es ist dem religiösen Bewußtsein notwendig, die äußere Welt und was in ihr geschieht, in diese Beziehung zum Gött-

lichen zu setzen. Ja, im religiösen Leben der Menschheit tritt diese Weltbeziehung so sehr in den Vordergrund, daß zahlreiche Religionsphilosophen in ihr den Kern, das Wesen der Religion gesehen haben: Religion ist eine bestimmte Art von Tatsachendeutung. Diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes wiederum ist von größter Bedeutung für das Verständnis des religiösen Gegenstandes. Die Gottheit ist solcher Auffassung zufolge nichts anderes als eine Macht, von der das Weltgeschehen, und damit auch der Mensch, in gewisser Weise abhängig ist; die Religion eine bestimmte Art und Weise, diese Macht und damit das Weltgeschehen zu beeinflussen. Daß diese Macht eine geistige ist, im Unterschied von bloßer Naturkausalität, interessiert bloß insofern, als damit eine gewisse Art der Kausalität, die Willkürhandlung, und eine gewisse Möglichkeit der Beeinflussung, die Willensumstimmung, gegeben ist. Damit ist ein gewisses persönliches Verhältnis allerdings eingeräumt; aber es leuchtet ein, daß dieses nichts zu tun hat mit dem, was wir auf höheren Stufen als spezifisch religiöses Bewußtsein kennen lernen, wogegen seine große Aehnlichkeit mit der Wissenschaft auffällt: Kenntnis der Wirkungsweise und Berechnung der Mittel, welche geeignet sind, das nach „Gesetzen“ verlaufende Geschehen in zweckmäßiger Weise zu meistern. — Die Furcht vor einem fallenden Felsblock wird dadurch kein religiöses Gefühl, daß ich dahinter einen bösen Willen, einen erzürnten Gott vermute, und die Bitte um Verschonung verdient nicht mehr den Namen „religiöser Akt“, als ein Fluchtversuch. Man könnte solche Religion religiösen Positivismus[1] nennen. Sie will von Gott nicht mehr wissen, als nützlich ist. Das im echt religiösen Leben so ungeheuer wichtige Moment der Gemeinschaft mit der Gottheit um ihretwillen, das Streben nach göttlichem Leben, das Sichversenken in die Anschauung Gottes, das leidenschaftliche Suchen nach Gotteserkenntnis, das „Sichfreuen in Gott“ ist dieser Pseudoreligion fremd. Das gilt von aller „Religion“, der die Gottheit nur als Macht bekannt ist, und die, entsprechend, dieselbe zu einem Mittel menschlicher Zwecke herab-

[1] Es ist kein Zufall, daß es gerade positivistische Religionsphilosophen gewesen sind, die diesen Zug der Religion als den wesentlichen erkannt haben (Comte, Spencer). „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst.“

würdigt [1]. Diese ganze do-ut-des-Religion ist eine Mischung von natürlichem Selbsterhaltungstrieb und übernatürlichem religiösem Bewußtsein, und daher nur abgeleiteterweise Religion zu nennen. Soviel muß ihr immerhin zugestanden werden, sofern es wirklich Götter sind, die in diesem do-ut-des-Verhältnis stehen; denn Götter kennt nur der der Religion fähige Mensch. Diese Art der Religion steht auf einer Stufe mit dem Göttermythus. Beide setzen um ihrer Gegenstände, der Götter, willen religiöses Bewußtsein, religiöse Gedankenarbeit voraus, gebrauchen aber, dieser denkend, jene handelnd, die religiöse Erkenntnis in nicht-religiösem Interesse. Der Mann, der jenen Felsgott anruft, kennt ihn schon von früher her, und zwar, sofern es wirklich ein Gott ist [2] und nicht ein bloßer Dämon, als ein Wesen, das um seiner Göttlichkeit willen ihm Ehrfurcht abnötigt, dem gegenüber Verehrung nicht ein Gebot der Klugheit ist, sondern ein Akt uninteressierter freier Anbetung, fließend aus der Anschauung seiner Göttlichkeit. So wird auch in seinem gegenwärtigen Gebet ein wahrhaft religiöser Gefühlston mitklingen, wenn auch noch so leise.

Es ist keine Frage, daß diese uneigentliche Religion in völkerpsychologisch-historischer Betrachtung die Hauptform ist, und daß eben darum die Weltbeziehung Gottes im Vordergrund steht; darin kommt ja bloß die Tatsache zum Ausdruck, daß der Mensch, auch als religiöser, nicht aufhört, zugleich und in erster Linie ein „natürlicher“ zu sein. Aber auch abgesehen von dieser außerreligiös begründeten Hervorkehrung des Gott-Weltverhältnisses haben wir ja gefunden, daß die Behauptung eines solchen, daß religiöse Tatsachendeutung sich aus der Religion selbst mit Notwendigkeit ergebe, resp. darin enthalten sei. „Dies und das ist Wirkung, Offenbarung der Gottheit“, das ist ein Urteil, ohne welches lebendige Religion nicht denkbar ist. Es ist uns hoffentlich gelungen zu zeigen, wie dieses Prädikat sich aus dem „Subjekt“ notwendig (analytisch) ergibt. Nun erhebt sich aber die Frage, ob die Gründe,

[1] Vgl. das oben über den Maierschen Religionsbegriff Gesagte.

[2] Es ist ja wohl überflüssig, hier nochmals hervorzuheben, daß diese Unterscheidung nicht als religionsgeschichtliche gemeint ist. Wie das religiöse Bewußtsein selbst, so sind auch seine Gegenstände (Götter) immer gemischt mit Fremdbestandteilen. Es handelt sich nicht um Unterscheidung von Objekten, sondern um verschiedene Seiten desselben Objektes.

die jene Deduktion ausmachten, zugleich auch diejenigen seien, die den Frommen selbst dazu bewegen, ein Gott-Weltverhältnis anzuerkennen, an Offenbarungen zu glauben. Die Frage nach dem subjektiven Grund der Ueberzeugung von der Weltwirksamkeit der Gottheit muß an dieser Stelle erörtert werden, weil dieser Grund, wie sich sofort zeigen wird, zugleich auch die Art der Anschauung dieses Gott-Weltverhältnisses bestimmt. Was ist es also, das den naiven Frommen bewegt, diese oder jene Tatsache als Offenbarung, Wirkung, Willensäußerung einer Gottheit aufzufassen?

2. Die Stufe des „Anschaulichen“.

Wenn wir die oben aufgestellte Begründung eine innerreligiöse und zugleich eine wissenschaftlich unanfechtbare nennen dürfen, so müssen wir jetzt zugeben, daß die Gründe der empirisch-feststellbaren religiösen Tatsachendeutungen in weitaus den meisten Fällen außerreligiös und wissenschaftlich unhaltbar sind, d. h. ganz anders geartet, als unsere prinzipielle Ableitung. Der innere Zwang, der sie zu Gründen macht, ist nicht der der unmittelbaren Evidenz, sondern ein lediglich psychologisch-affektiver. Um diesen Sachverhalt klar zu machen, ist es nötig, das religiöse Bewußtsein unter einem neuen Gesichtspunkt zu betrachten: Wir fragen nach den psychologischen Bedingungen seines Auftretens, nach seiner Erregung und seinen Erregern.

Wenn auch das religiöse Bewußtsein prinzipiell von aller Welterkenntnis unabhängig ist, so zeigt doch die Erfahrung, daß sein Auftreten an die allgemein psychologischen Gesetze gebunden ist und somit mit den „natürlichen“ Bewußtseinsmomenten in kausalem Zusammenhang steht. Es gibt Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, die häufiger als andere, religiösem Bewußtsein unmittelbar vorausgehen, es auslösen. Die genauere Beschreibung dieses Erregungsvorgangs gehört in die Religionspsychologie; hier handelt es sich nur um die allgemeine Frage: was für Dinge und Geschehnisse erregen religiöses Bewußtsein und auf Grund welcher Eigentümlichkeit? Von vornherein sind natürlich in dieser prinzipiellen Betrachtung auszuscheiden erstens die Tradition, die zwar weitaus die häufigste psychologische Bedingung religiösen Bewußtseins ist, und ferner Schlüsse aus dem Wesen oder aus früheren

Offenbarungen der Gottheit auf einen vorliegenden Fall; denn in beiden Fällen wird ja gerade das, was wir suchen, schon vorausgesetzt: die ursprüngliche grundlegende „Offenbarung“. — Die in diesem Zusammenhange oft geltend gemachte Tatsache der Aehnlichkeit gewisser Naturdinge und -vorgänge mit dem menschlichen Körper und seinen Bewegungen reicht wohl hin zur Erklärung der Naturbeseelung, nicht aber der Naturvergöttlichung [1]. Dasselbe gilt von der damit in enger Beziehung stehenden Tendenz des primitiven Menschen, alle Naturkräfte als Menschenkraft oder ein Analoges zu denken.

Nicht in solchen durch den Verstand vermittelten Auffassungen der Wirklichkeit ist das Antezedens des religiösen Bewußtseins zu suchen, sondern in den Gefühlswerten, mit denen Wahrnehmungen verbunden sind, in Affekten, Stimmungen und Wertungen. Daß überall in der empirischen Religion vor allem solche Dinge und Ereignisse religiös gedeutet werden, deren Auffassung für den Menschen mit jenen Gemütsbewegungen besonders stark und besonders häufig verbunden sind, bedarf keines weiteren Nachweises. Daß aber gerade diese Gefühlswerte es sind, die das Auftreten des religiösen Bewußtseins bedingen, ist damit noch nicht gesagt und die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs ist erst noch nachzuweisen.

Die Religion hat, wie wir sahen, ihren Grund in der Selbstbesinnung des Menschen. Dadurch unterscheidet sie sich von allen nach außen, auf die Objekte gerichteten, und deshalb mit Recht die „objektiven“ genannten Geistesfunktionen. Diese Subjektivität hat sie mit dem Gefühl gemein [2]. Wie nun dem ursprünglichen religiösen Erlebnis von allen „natürlichen“ Bewußtseinsinhalten das Gefühl seinem allgemeinen Charakter, seiner Form nach am nächsten steht, so besteht zwischen dem einzelnen Gefühl und den einzelnen religiösen Bewußtseinsakten jenes von uns früher beschriebene Verhältnis der Verwandtschaft. Dieses seinerseits begründet [3] einen assoziativen

[1] Die Unterscheidung wird weiter unten begründet.

[2] Ob man sie selbst mit Schleiermacher ein Gefühl nennt, ist, da man sie ja doch wieder als ein Eigenartiges von allem anderen abgrenzen muß, eine bloße Frage der Terminologie, vgl. S. 50 Anm.

[3] S. o. S. 22.

Zusammenhang; Gefühle werden auf Grund einer nicht weiter ableitbaren Verwandtschaft zu Erregern des religiösen Bewußtseins. Damit sprechen wir eine allbekannte Wahrheit aus. Jedermann weiß, wie z. B. das Gefühl des Geheimnisvollen, des Erhabenen, des räumlich Unendlichen geeignet ist, in uns fromme Gefühle, religiöses Bewußtsein zu wecken[1]. Von hier aus ist es sehr wohl zu verstehen, daß insbesondere diejenigen Vorgänge zu religiöser Deutung auffordern, die mit der Lebenserhaltung des Menschen in direkter Beziehung stehen, die das Leben fördern oder hemmen, bedrohen oder zu steigern verheißen; denn hier sind die stärksten Gefühle wirksam (Wertgefühle, Lebensgefühl); wo unser Leben auf dem Spiele steht, da brechen die Gefühle am elementarsten aus der Seele hervor. Diese Gefühle gehören, wie auch das religiöse Bewußtsein, der „Tiefe“[2] oder dem „Innersten“ der Seele an, sind also, wenn wir das Bild weiterführen dürfen, von ähnlicher psychologischer Struktur wie sie. Darum tritt hier das Verwandtschaftsbewußtsein besonders stark hervor, und eben darum ist auch die Assoziation religiösen Bewußtseins eine besonders häufige. Es ist aber auch hier zu betonen, daß mit der Wirksamkeit dieses Verwandtschaftsbewußtseins noch kein symbolischer Akt gegeben ist. Wenn schon äußeres Geschehen auf diese Weise das Religiöse weckt, so kann es deswegen noch nicht ein Symbol des letzteren genannt werden, sofern wir das aktuelle Symbol im Auge haben[3].

Mit der Feststellung der Tatsache religiöser Erregung

[1] Wir müssen leider darauf verzichten, durch Beispiele aus der Religionsgeschichte diesen Sachverhalt zu veranschaulichen, da wir diesen Prozeß der primären Erregung, den wir hier durch Abstraktion bloßgelegt haben, in der Wirklichkeit nirgends in reiner Form antreffen, sondern immer gemischt mit Bestandteilen von Reflexionen, Schlüssen, Erfahrungen aller Art; d. h. wir stoßen nirgends auf den Punkt, wo der Mensch aus dem Nichtwissen vom Göttlichen zum Wissen übergeht; alle Offenbarungen, die wir kennen, sind bloß relative Anfänge, nämlich Anfänge einer neuartigen Erkenntnis der schon bekannten Gottheit (es wird z. B. eine neue Eigenschaft „erkannt“).

[2] Ich würde gerne solche bildliche Ausdrücke vermeiden, wenn sich diese psychologischen Erkenntnisse mit derselben Deutlichkeit begrifflich fassen ließen.

[3] Insofern hier das natürlich Wertvolle schon bei der Bildung des religiösen Bewußtseins beteiligt erscheint (Erregung, Auslösung), sind die gegenwärtigen Ausführungen eine Ergänzung des über die do-ut-des-Religion Gesagte.

scheint überhaupt für unsere Hauptfrage nichts gewonnen, denn selbstverständlich ist es etwas ganz anderes, ob der Donner in mir religiöses Bewußtsein wachrufe, oder ob ich im Donner eine Gottheit wirksam denke. Dort ist die Beziehung eine rein äußere (psychologische Kausalität), hier eine innere (gedankliche Verbindung); jene kann dem Frommen ganz verborgen sein, diese aber macht den Inhalt seiner religiösen Aussage aus. Wie aus dem einen das andere werde, ist allerdings nicht einzusehen — für den Logiker, sehr wohl aber für den Psychologen. Dieser weist uns auf eine allgemeine psychische Erscheinung hin, die als Tatsache der „Einfühlung" (VOLKELT) oder „mythologische Apperzeption" (WUNDT) bekannt ist, und die darin besteht, daß der subjektive Zustand mit seinem objektiven Erreger verschmolzen, das Geistige ins Dingliche „eingefühlt" wird [1]. Diese unbewußte Tätigkeit führt, sofern sie nicht gehemmt wird, zur Naturbeseelung oder, in WUNDTS Terminologie, „Mythenbildung". Das erregte Bewußtsein und sein objektiver Erreger werden durch diesen Akt der Phantasie zur real-vorgestellten Einheit verbunden. Der Donner wird zum Donnerer. Doch müssen wir in einem wesentlichen Punkte von der WUNDTschen Mythentheorie abweichen.

Nach WUNDT genügt — da er religiöse und mythologische Vorstellungen als solche nicht unterscheidet [2] — zur Bildung einer religiösen Vorstellung die Verschmelzung eines Dings mit der Form des menschlichen Bewußtseins überhaupt (Geistigkeit in psychologischem Sinne oder, mit WUNDT, Apperzeptionseinheit). Wir aber halten demgegenüber fest, daß personifizierte Naturdinge noch keine Götter, d. h. religiöse Gegenstände sind, dazu fehlt ihnen nicht weniger als die Hauptsache, die Göttlichkeit. Die „mythologische Apperzeption" reicht wohl hin zur Erklärung der Naturbeseelung, nicht aber der Naturvergottung. Dementsprechend ist es für die WUNDTsche und ähnliche Theorien unmöglich, echt religiöse von mythologisch-dichterischen Vorstellungen zu unterscheiden, durch Kriterien, die im Vorstellungsprozeß selber liegen. Den Kultus zum Kriterium zu machen, ist verfehlt, denn es gibt ohne Zweifel auch religiöse Vorstellungen, Götter, ohne Kultus. Daher auch die unrichtige, obgleich notwendige Konsequenz, daß je-

[1] Vgl. WUNDT, Völkerpsychologie II, 1 S. 578—83.
[2] S. o. S. 54.

des geistige Verhältnis zu solchen Naturgeistern ohne weiteres Religion genannt werden dürfe. Diese mythologische Theorie ist nur dem einleuchtend, der ein spezifisch religiöses Bewußtsein nicht anerkennt. Die falsche Identifikation von mythologischer und religiöser Vorstellungsbildung kann dadurch vermieden werden, daß von Einfühlung nicht des Bewußtseins im allgemeinen, sondern des religiösen Bewußtseins gesprochen wird. Das unterscheidet die Gottesvorstellung von den bloß mythischen Vorstellungen, daß sie aus einem religiösen Bewußtsein — allerdings wie letztere durch Einfühlung — hervorgegangen ist[1]. Damit wird der bloße Erreger religiösen Bewußtseins zur religiös gedeuteten oder geschauten Tatsache. Die Gründe der religiösen Tatsachendeutung sind hier also identisch mit denen der Erregung religiösen Bewußtseins; zugleich aber ist damit im Prinzip die Frage beantwortet, wie das Weltverhältnis der Gottheit sinnlich angeschaut werde: in der Anschauung eines äußeren Gegenstandes oder Vorganges a l s Gottheit oder deren anschaulichem Tun.

Diese Einfühlung mag im allgemeinen ein auf einer allgemeinen psychologischen Nötigung beruhender Akt sein[2]; für das religiöse Bewußtsein aber ist, außer der allgemeinen Tendenz, noch ein besonderer Anlaß für diese Einfühlung vorhanden. Es wurde gezeigt, daß das religiöse Bewußtsein nach seiner formalen Seite darin besteht, daß wir uns einer geistigen Objektivität gegenüber sehen; diese ist aber niemals in einer äußeren Anschauung gegeben. Umgekehrt entsteht uns auch das religiöse Bewußtsein, wie alles Bewußtsein, durch unsere Berührung mit der äußeren Wirklichkeit, in der Auffassung eines Aeußern (Erregung). Was liegt näher, als jenes Objektive mit dieser äußeren Wirklichkeit zu verwechseln, den religiösen Gegenstand und den Erreger des religiösen Bewußtseins miteinander zu identifizieren? Die religiöse Vorstellungsbildung stellt sich also folgendermaßen dar. Bei der gegenständlichen Auffassung der Welt erlebe ich zugleich etwas Andersartiges, das Religiöse,

[1] Daneben bleibt das oben über den Unterschied von Mythus und Religion Gesagte bestehen. Denn dort handelt es sich um Mythen, in denen Götter, d. h. wirklich religiöse Vorstellungen eine Rolle spielen.

[2] Vgl. WUNDTS Mythentheorie; WUNDT macht denn auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen mythologischer und dichterischer Vorstellungsbildung. Vgl. ferner die Einführungstheoretiker unter den Aesthetikern, z. B. VOLKELT.

das ich unmittelbar als eigentümliches Bezogensein auf ein Objektives erfahre, dessen Anschauung mir aber fehlt und das ich deshalb — anschauungsweise — auf die Weltgegenstände beziehe, an denen es mir zum Bewußtsein gekommen ist. So entsteht die sinnlich-konkrete Gottheit, oder von der anderen Seite betrachtet, die religiöse Deutung resp. Anschauung der Wirklichkeit. Diese besteht also in der mehr oder weniger anschaulichen In-Einssetzung eines Geistigen, resp. Uebergeistigen, mit einem Sinnlichen. „Das ist das" — ist auch hier die logische Struktur der Indentifikation. Wie dies möglich sein soll, ist allerdings nicht einzusehen. An die Stelle der gedanklichen Einsichtigkeit tritt die Erfahrung der organischen Einheit von Seele und Leib, die Einheit von Geistigem und Sinnlichem im durchgeistigten Menschenleib. Ich lege großes Gewicht darauf, daß logisch das erste ist: „das ist das", die Identifikation, und daß die Personifikation [1] bloß eine Erscheinungsform, eine Art und Weise der Einssetzung dieser zwei heterogenen Größen ist. Diese Einssetzung oder unbewußte Verwechslung ihrerseits entspringt dem Bedürfnis, auch das Unanschauliche anzuschauen, aus demselben, dem das Symbol sein Dasein verdankt. Daher erhebt sich sofort die Frage. inwiefern wir diese Vergeistigung des Natürlichen oder Versinnlichung des Geistigen, die wir im sinnlich anschaulichen Gottwesen vor uns haben, symbolisch nennen dürfen.

Von vornherein dürfte sie insofern eine symbolische heißen, als sie offenbar jenen früher besprochenen primären Symbolismus voraussetzt, die Verendlichung des Un-Endlichen zu einem menschlichen Ich (Persönlichkeit). Nur dadurch, daß das im religiösen Erlebnis gegebene Objektive irgendwie als ein geistiges, d. h. Ich-ähnliches Wesen erfaßt wird, ist es ja möglich, auf die Gottheit die Erfahrungseinheit von Seele und Leib anzuwenden. Daß diese Verendlichung, sofern überhaupt wirklich religiöses Bewußtsein vorhanden ist, mit dem Symbolbewußtsein unzertrennlich verbunden sei, haben wir oben gesehen; dieses letztere bestimmt auch, wie wir sofort zeigen werden, in charakteristischer Weise die Personifikation i. e. S. Schwieriger ist nun die Frage, ob auch diese Personifikation selbst

[1] Personifikation ist ein anderes Wort für Einfühlung. Denn eben dadurch, daß Geistiges in Naturdinge eingefühlt wird, werden diese vermenschlicht, personifiziert.

ein symbolisierender Akt sei, da sie ja aus demselben Bedürfnis entspringt. Im einen und anderen Fall haben wir: Anschauung des einen im andern, gewissermaßen einen Versuch, die Identität zweier heterogener Größen zu behaupten. Aber zunächst ist ohne Zweifel gewiß, daß die Einfühlung Merkmale enthält, die im Symbol nicht vorkommen; nicht jedes Symbol stellt sich uns dar als ein durchgeistigtes Sinnliches. Während im Symbol als solchem bloß ideale Bestimmungen enthalten sind, bringt die Einfühlung Realbestimmungen mit sich, indem sie das wirkliche Innewohnen des Geistigen im Sinnlichen behauptet. Anderseits weist die Einfühlung nicht alle Eigentümlichkeiten des Symbols auf. Wir haben nämlich als charakteristisch für das aktuelle Symbol gefunden, ein Bewußtsein der Unangemessenheit, eine gewisse Spannung zwischen Symbol und Symbolisiertem, ein Hinausgehen über das in der Anschauung Gegebene. Diese Spannung wird in der Einfühlung aufgehoben, gerade in dem Maße, als die wirkliche In-Existenz des Geistigen im Sinnlichen behauptet wird. Von zwei Seiten her sind wir also gezwungen, Symbolisierung und Einfühlung, entgegen den Symboltheorien der Aesthetiker, also zwei, wenn auch verwandte, so doch verschiedene seelische Tätigkeiten aufzufassen. Die Frage, ob wir es nun im ästhethischen Verhalten mit Symbolismus oder Einfühlung zu tun haben, kann uns hier nicht beschäftigen; für uns ist wichtig, daß das Symbolische da aufhört, wo Geistiges und Sinnliches im Verhältnis von Leib und Seele angeschaut werden; genauer, daß der Akt, in welchem das geschieht, kein symbolischer ist. Durch diese letztere Auffassung ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, Leib und Seele dennoch symbolisch aufeinander zu beziehen, so gut wie zwei andere koexistierende Gegenstände in dieses Verhältnis gesetzt werden können. Diese Komplikation ist schuld an der Verwirrung der Begriffe Symbol und Einfühlung. Es ist hier dasselbe zu sagen, was oben über den Begriff des Ausdrucks. Dadurch, daß ich eine Körperbewegung psychophysisch als Ausdruck eines seelischen Vorgangs deute, fasse ich sie noch nicht symbolisch auf im Verhältnis zu jenem Geistigen. Tue ich dagegen das letztere, so ist mir dabei der psychophysische Zusammenhang völlig gleichgültig.

Das Fazit für unsere gegenwärtige Untersuchung ist also das, daß die religiöse Deutung der Wirklichkeit durch Ein-

fühlung (Beseelung) kein symbolischer Akt ist, wohl aber aus demselben Bedürfnis entspringt wie das Symbolisieren. Vor allem aber ist wichtig, daß sie jenen primären Symbolismus notwendig voraussetzt. Dieser hat nun auf die nähere Ausgestaltung der Einfühlung oder Personifikation bestimmenden Einfluß. Ganz allgemein läßt sich dieser so charakterisieren, daß, wie das religiöse Bewußtsein sich von allem andern spezifisch unterscheidet, so auch sein Gegenstand, auch in seiner sinnlichen Form, von allen anderen Gegenständen spezifisch verschieden ist, daß also der subjektiven Eigenart eine objektive entspricht. Das wird schon dadurch gewährleistet, daß es besondere Dinge der Außenwelt sind, die das religiöse Bewußtsein erregen und wenn nicht besondere Dinge, so doch um einer besonderen Beschaffenheit willen. Ein anderes ist es, was die dichterisch-mythenbildende Phantasie weckt, ein anderes, was religiöses Bewußtsein wachruft; und mit diesem besonderen verschmilzt das religiöse Bewußtsein — das ist unsere These — zur Göttervorstellung, zum religiösen Gegenstand, dem sinnlich gegenwärtigen Gott. Die subjektive Eigenart des Religiösen bewährt sich also objektiv in der Auswahl der Gegenstände, mit denen es sich verschmelzt; andererseits wird die Anschauung der Dinge und Vorgänge dadurch, daß in sie eine Gottheit hineingeschaut wird, objektiv, d. h. vorstellungsmäßig verändert und zwar spezifisch verändert; sie unterscheidet sich durch „Göttlichkeitszeichen" von der profanen Wirklichkeit. Doch werden wir diese besser in einem späteren Zusammenhang deutlich machen können [1].

Gehen wir nun dazu über, die Einfühlungsstufe nach unten und oben abzugrenzen. Wir sind davon ausgegangen, daß die Möglichkeit der Einssetzung von Geistigem und Leiblichem auf der organischen Einheit beider im Menschen beruhe. Nun gibt es aber eine Stufe, wo diese Möglichkeit noch nicht einmal aufgefunden ist, wo das Sinnliche und das Geistige einfach nebeneinander geschoben sind, ohne innere Verbindung. Diese Stufe haben wir da vor uns, wo Naturgegenstände als solche göttlich und heilig sind, wo das Zusammen von Geistigem und Sinnlichem einfach behauptet wird, ohne den Versuch, seine Möglichkeit einzusehen [2].

---

[1] S. u. S. 111.

[2] Vgl. für die Tatsache: LEHMANN, „Erscheinungswelt der Religion"

Einen Uebergang bildet die Stufe, wo das äußere Ding als Behausung der Gottheit, als Kleidung, als Werkzeug usw. aufgefaßt wird, was ja alles, wie der Körper als „äußere Erscheinung“ zusammengefaßt werden kann.

3. Uebergang zur Stufe des „Begrifflichen.

Ohne auf diese und ähnliche Typen der Verbindung von „Form“ und „Inhalt“ näher einzugehen, wenden wir uns der Stufe zu, welche die Einführung nach oben abgrenzt und deren Verständnis nicht leicht ist: die Sonder- oder Begriffsgötter [1]. Für unser entwickeltes Bewußtsein liegt hier eine unlösbare Schwierigkeit vor: zwei widersprechende Prädikate sollen vereinigt werden, Anschaulichkeit, d. h. sinnlich begrenztes Dasein und begriffliche Allgemeinheit, Multipräsenz. Nicht mehr das einzelne Ding oder Ereignis, sondern alle Individuen derselben Art werden auf Eine Gottheit bezogen, zugleich aber wird, wie auf der eigentlichen Einfühlungsstufe, das reale Zusammensein, d. h. also die Anschaulichkeit des Gottes in dem einzelnen Ding behauptet [2]. Dieser logische Wiederspruch wird aber psychologisch dadurch überwunden, daß entweder die Allgemeinheit der Gottheit nicht gedacht wird, sondern sich bloß äußert als die Möglichkeit des Wiedererkennens zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten; oder aber, auf höchsten Stufen, die Anschaulichkeit, die Beseelung der gegenwärtigen Naturtatsache durch die Phantasie wird nicht wirklich vollzogen, sondern die Beziehung nur abstrakt gedacht. Besonders häufig tritt dieser letzte Fall dann auf, wenn das äußere Geschehen mit der Gottheit in Beziehung gesetzt wird durch den Begriff des Wirkens.

R.G.G. II, 503 f. Usener („Götternamen“) bringt dafür im Kapitel „Augenblicksgötter“ treffende Beispiele; doch scheint mir der Name „Augenblicksgötter“ eine Verwechslung nahezulegen. Nicht die kurze Dauer der Erscheinung ist für diese Götter charakteristisch, sondern ihre Identität mit einer singulären Naturerscheinung. Auch der Gott eines einzelnen Baumes ist ein „Augenblicksgott“, obschon er mehrere Generationen überdauert. Uebrigens ist die Klasse der Augenblicksgötter nicht mit der oben charakterisierten völlig identisch, insofern auch schon der „Augenblicksgott“ irgendwie persönlich, d. h. als Geist-Leib-Wesen gedacht werden kann. Dies wäre geradezu der Normaltypus der Einfühlungsstufe. Augenblicksgott ist also der übergeordnete Begriff.

[1] Vgl. Usener a. a. O. S. 73—279, besonders S. 75.

[2] Beispiele solcher Begriffs- oder „Sondergötter“ findet man reichlich bei Usener a. a. O.

Wir haben die religiöse Tatsachendeutung bisher einseitig unter dem Gesichtspunkt des „Gegenwärtigseins", des „Erscheinens" der Gottheit betrachtet, während doch die Verbindung durch den Begriff der Wirkung viel wichtiger, weil häufiger, ist. Zudem scheint ja mit letzterem ein ganz neues Prinzip eingeführt zu werden, indem an die Stelle der Anschaulichkeit der Schluß — von der Wirkung auf die Ursache — tritt. Doch ist das in der Tat nur ein Schein; wir haben das Selbsterscheinen der Gottheit vorangestellt, weil hier die Anschaulichkeit offenkundiger, nicht aber weil sie bloß hier anzutreffen wäre im Gegensatz zum Wirkungsverhältnis. Beide stehen, genau besehen, auf derselben Stufe. Der „Begriff" von Ursache und Wirkung ist entlehnt vom menschlichen Tun. Wenn der primitive Mensch einen Vorgang als Wirkung der Gottheit auffaßt, so ist das für ihn ebenso anschaulich wie deren persönliche Erscheinung, ja damit untrennbar verbunden, weil zu einem Tun auch ein tätiges Subjekt gehört. Die Phantatie kommt nicht zur Ruhe, bis sie zur Anschauung der Wirkung, d. i. des Gewirkten auch die Anschauung des Wirkens, d. i. des Wirkenden gefunden hat, und wäre es auch durch viele Mittelglieder, Mittelursachen hindurch, was im Wort Ur-Sache, erste (resp. letzte) Sache vorzüglich zum Ausdruck kommt. Und zwar gehört wirklich eine Sache dazu, d. h. ein Ding der räumlichen Anschauung, da wir ohne ein solches nirgends äußere Wirkungen konstatieren können; auch wir selbst wirken ja bloß vermöge eines Körpers. Es ist eine bloße Täuschung, wenn wir glauben, die Behauptung: „dies und das ist Gottes Werk" sei weniger anthropomorph, als das Urteil: „in diesem und jenem ist Gott". Diese Täuschung entsteht dadurch, daß wir leicht darauf verzichten können, zur anschaulichen Wirkung das anschauliche Wirken (Tun) vermittelst der Phantasie aufzusuchen, und diese Leichtigkeit wiederum beruht auf der zeitlichen Getrenntheit von Ursache und Wirkung. Diese macht es möglich, „Wirkung eines Gottes" festzustellen post festum, gleichsam „wenn der Gott schon wieder fort ist". Dieses zeitliche Moment ist es einzig, was Wirkung-sein vom Gegenwärtig-sein unterscheidet in bezug auf die Notwendigkeit äußerer Anschauung. Genau betrachtet ist aber weder das eine noch das andere an äußere Anschauung gebunden [1]. Kausa-

[1] S. o. S. 71.

lität sowohl wie Immanenz sind nie in der äußeren Erfahrung zu finden; vielmehr sind es, wie früher gezeigt wurde, Gegenstände der innern Erfahrung, die erst zu der äußern Anschauung in Beziehung gebracht werden müssen [1]. Es kann daher alles von allem Wirkung sein [2].

4. Die Stufe des „Begrifflichen“.

So haben wir in der Tat ein neues Prinzip neben das der Anschauung gestellt, die bloß gedankliche Verbindung.

Zum anschaulichen Ding und Geschehen wird die Gottheit „hinzugedacht“, sei es als darin seiend (Immanenz), sei es als es bewirkend (Schöpfung, Wunder). Beide sind im Grunde unzertrennlich, weil es kein subjektloses Tun gibt, und anderseits jedes Sein auch ein Tun ist. (Beharren.)

Es ist klar, daß wir damit über die Einfühlungsstufe hinausgekommen sind; denn Beseelung, genauer Anschauung eines Beseelten ist nur möglich, solange wir es mit einzelnen Dingen zu tun haben; sobald die Gottheit auf eine Vielheit von Dingen bezogen wird, z. B. auf alle Spezies einer Gattung, und dieser Beziehungspunkt als ein allgemeiner auch wirklich gedacht wird [3], in diesem Moment hört die Einfühlung, die Beseelung [4] auf. Wir haben zu beschreiben, was jetzt an ihre Stelle tritt. Gegeben ist zunächst das, was wir oben als das Prädikat in seiner primär-symbolischen Form bezeichnet haben, d. h. die göttliche Persönlichkeit als zwecksetzende Ur-

---

[1] Was so entsteht ist der Gedanke (Begriff) der Kausalität. Das steht natürlich nicht im Widerspruch zu unserer Auffassung des Begrifflichen (s. o. S. 78 ff.), sondern bestätigt dieselbe; denn, wenn die Wissenschaft heute allgemein auf den Begriff der Kausalität verzichtet zugunsten der bloß zeitlichen Sukzession resp. der mathematischen Funktion, so heißt das nichts anderes, als daß Kausalität nicht Wissenschaft ist, d. h. in räumlicher Anschauung erkannt werden kann, sondern, sofern man hier von Erkenntnis reden will, durch Intuition.

[2] Darauf beruht u. a. die Möglichkeit magischer Vorstellungsweisen; die Magie widerspricht nicht den Denkgesetzen, sondern den Gesetzen der Erfahrung und Anschauung.

[3] Eine Zwischenform lernten wir S. 99 kennen.

[4] Vielleicht wird das deutlicher, wenn wir, vom Sinnlichen ausgehend, sagen: Die Auffassung der Dinge als Körper eines Geistes hört auf. Denn ein Abstraktes (Gattung) kann nicht als Körper gedacht werden. Daß damit nicht die körperliche Gottesvorstellung überhaupt verschwindet, wird sofort gezeigt werden.

sache eines sinnlich-realen Seins oder Geschehens, oder als in demselben irgendwie gegenwärtig gedacht.

Aber unser menschliches Anschauungsbedürfnis läßt sich nicht unterdrücken, und wenn auch die unmitttelbare Verbindung des Göttlichen mit der sinnlichen Wirklichkeit vermittelst der Einfühlung unmöglich geworden ist, so doch nicht die Anschaulichkeit überhaupt. Wenn auch die Transzendenz, die Ueberweltlichkeit eines Gottes irgendwie zum Bewußtsein kommt, so hört er doch nicht auf, in sinnlicher Form vorgestellt zu werden. Davon werden wir im Kapitel „Subjektssymbolismus" reden. Hier gilt es bloß das Weltverhältnis für sich zu betrachten.

Beginnen wir mit der Kausalität. Diese war auf der Einfühlungsstufe vollkommen anschaulich, der Ausdruck des Willens in den Bewegungen des Körpers und in den dadurch bewirkten objektiven Veränderungen. Der Baumgott schüttelt sein Haupt, flüstert; der Wettergott brüllt, wirft Blitze usw. Jetzt aber, wo die Dinge nicht mehr als Leib der Gottheit aufgefaßt werden können, hört damit auch diese selbstverständliche Anschaulichkeit auf. Die göttliche Kausalität sollte „bloß gedacht"[1] werden. Das ist aber eine psychologische Unmöglichkeit; der menschliche Geist bedarf der Hilfe sinnlicher Vorstellung. Diesen Widerspruch der Tendenzen hilft das Symbol auflösen. Die Kausalität wird angeschaut — aber bloß symbolisch, d. h. mit dem Bewußtsein, daß die sinnliche Form dem geistigen Inhalt nicht angemessen sei, bis hin zu dem Grenzfall des Zeichens auf der anderen Seite. Von ausschlaggebender Bedeutung ist hierin das Maß, in dem die Gottheit selbst — im Unterschied von ihrem Tun — als transzendent bewußt und dementsprechend bloß-symbolisch angeschaut wird. Wenn auch der olympische Zeus nicht mehr wie der primitive Keraunos im einzelnen Blitz gegenwärtig und tätig angeschaut wird, so ist er doch nicht in ganz unbestimmter Weise „Ursache des Blitzens", sondern er schleudert seinen Donnerkeil. Wenn auch der spätere Jahwe[2] nicht mehr, wie der frühere[3], wie ein Mensch ein Menschen-

[1] Wir bedienen uns der Einfachheit halber der schulmäßigen Terminologie, wobei wir uns aber immer bewußt bleiben, daß wir den „Gedanken" im Sinne der früheren Ausführungen verstehen.

[2] Gen 1. [3] Gen. 2.

bild formt, so bedarf er doch noch des Wortes, um die Dinge „ins Dasein zu rufen“. In anderer Weise kommt diese Antinomie zum Ausdruck in der überall auf höheren Stufen der Religion auftretenden Erscheinung von Mittelwesen. Sie sind das Produkt einerseits der Notwendigkeit, Gott als Ursache in der Welt zu denken, anderseits der Scheu, diese Kausalität sinnlich vorzustellen [1]. Natürlich wird durch solche Hilfsmittel die Schwierigkeit nicht beseitigt, indem Gott seinen Willen diesen Engelwesen doch irgendwie kundgeben, d. h. sinnlich vermitteln muß durch Wort oder Gebärde. Aber dem entgeht auch der abstrakteste Philosoph nicht, der die Kausalität rein zu denken vermeint. Auch er bedient sich dabei sinnlicher Hilfsmittel, dessen, was KANT Schemata nennt. Es sind das nichts anderes als abgekürzte Anschauungen von Dingen, die wir als im Kausalverhältnis stehend aufzufassen gewohnt sind, Beispiele von Ursachen und Wirkungen, und sofern darin ein anderes angeschaut wird — die göttliche Kausalität — bloße Symbole.

Genau das Gleiche gilt auch vom Immanenz-Verhältnis. Die Gottheit ist nicht mehr wie auf der Einfühlungsstufe ein Gegenstand dieser Welt, anderen Gegenständen koordiniert, sondern irgendwie, wenn auch unklar, transzendent gefaßt. Die reine Transzendenz würde aber jedes Weltverhältnis ausschließen; es muß also trotz aller Ueberweltlichkeit eine gewisse Immanenz von jeder Gottheit behauptet werden. Von dieser gilt nun, was von der Kausalität gesagt wurde: sie ist prinzipiell von der äußeren Anschauung unabhängig, aber psychologisch ohne sie nicht möglich, wie schon der Begriff immanentia ein räumliches Symbol ist [2] für eine Beziehung, die gerade zum Räumlichen im Gegensatz steht. So kommen wir auch auf der höchsten Religionsstufe in der Vorstellung nie über den Fetischismus hinaus; die ganze Welt ist uns zum Fetisch geworden; aber der Unterschied besteht darin, daß wir uns dabei zugleich der Transzendenz Gottes und damit der Unangemessenheit der räumlichen Vorstellung notwendigerweise, wenn auch nicht immer klar bewußt sind [3].

[1] Ihr historischer Ursprung aus dem Dämonen- und Seelenglauben soll damit nicht bestritten werden.

[2] Wir sind so an diese Unmöglichkeit gewohnt, daß wir leicht die Immanenz überhaupt mit einem räumlichen Ineinander verwechseln.

[3] Es liegt auf der Hand, daß auch im Christentum die Immanenz

5. Die Frage nach der subjektiven Gewißheit des Gott-Weltverhältnisses.

Damit ist der sekundäre „Prädikats“-Symbolismus erledigt, und wir könnten zur Darstellung des „Subjekts“ übergehen. Bevor wir dies tun, ist es aber angezeigt, das Problem der subjektiven Begründung des „Prädikats“-Verhältnisses, das wir zu Anfang dieses Teils aufgeworfen haben, zu einer endgültigen Lösung zu führen. Wenn wir auch in Hinsicht der Art und Weise, wie Gott und Welt zueinander in Beziehung gesetzt werden, über die Einfühlungsstufe hinausgekommen sind, so bleibt doch auf der höheren, der „begrifflichen“ Stufe, über die auch das entwickeltste Bewußtsein nicht hinauskommt, der subjektive Grund der Ueberzeugung von der Realität des Gott-Weltverhältnisses im jeweils vorliegenden Fall fast immer derselbe wie vorher, nämlich ein rein affektiver. Es fragt sich also, ob und wie die von uns als rein religiöse aufgestellte Begründung der Weltbeziehung Gottes sich in inneren Zusammenhang bringen lasse mit der empirischen und zugleich rein affektiven Motivation der religiösen Tatsachendeutung.

Zur Lösung dieses Problems innerhalb unserer Untersuchung sind wir darum berechtigt und verpflichtet, weil es sich aus der Eigenart unseres Religionsbegriffes ergibt, und weil ohne die Möglichkeit einer solchen Lösung die von uns behauptete Einheit der Religion sich als Illusion erweisen würde. Die Wichtigkeit dieser Frage wird klar, sobald wir uns daran erinnern, daß unsere theologische religiöse Tatsachendeutung vor aller philosophischen Kritik stand hält, während die bloß affektive sich als Illusion erweist. Wenn sich also zeigen sollte, daß die lebendige Religion bloß auf der letzteren und nicht zugleich auf der ersteren beruht, so würde das zu dem seltsamen Schluß führen, daß die Religion einen wahren Satz aus unhaltbaren Gründen für wahr hält.

Die Unterscheidung zwischen den beiden genannten Arten

neben der Transzendenz deutlich zum Ausdruck kommt in dem Prädikat der Allgegenwart Gottes. Als weitere Beispiele dieses Symbolismus seien angeführt: die Welt als Gefäß gedacht (Gott erfüllt die Erde, Welt), als Sitz (er thront auf der Erde), als Wohnung. Daß auch hier kein abstrakter Begriff über das Vorstellungsmäßige hinauskommt, läßt sich, analog der Kausalität, am Begriff der Immanenz zeigen.

der Begründung fällt zusammen mit der zwischen einer sporadisch-zufälligen oder doch bloß empirisch-allgemeinen religiösen Tatsachendeutung und einer prinzipiell allgemeinen. Die erstere urteilt: „seht hier, dort ist Göttliches“, die andere: „ich weiß, es mag geschehen, was da will, so ist es Ausdruck göttlichen Willens“. Ebenso fällt die Unterscheidung zusammen mit der aus dem Gesichtspunkt der Rezeptivität und Spontaneität im religiösen Weltbewußtsein.

Es wurde im vorigen für die Einfühlungsstufe gezeigt und für die begriffliche Stufe zugegeben[1], daß es oft rein subjektiv affektive Gründe sind, die den Frommen dazu veranlassen, dies und jenes als Offenbarung der Gottheit anzusprechen. Daß aber dies die einzigen und subjektiv hinlänglichen Gründe seien, ist damit noch nicht gesagt. Vielmehr zeigt es sich bei näherer Betrachtung, daß zwar die Bestimmung durch den Affekt den unmittelbaren Anlaß gibt, daß aber der entscheidende innere Grund anderswo liegt; daß diese Affekte zwar der Grund sind, warum gerade diese und jene Tatsache religiös gedeutet wird, nicht aber davon, daß solche Deutung überhaupt stattfindet. Das eine verhält sich zum anderen, wie die Anwendung eines Gesetzes zum Gesetze selbst. Wie hinter allen einzelnen Deutungen ein solcher allgemeiner Grund stehe, möchte ich folgendermaßen zeigen:

Das Grunderlebnis in aller Religion ist die Erfahrung eines „Heiligen“[2]. Wenn auch dieses Heilige, die Gottheit, nicht auf allen Stufen der Religion schon sittliche Bestimmungen im gewöhnlichen Sinn enthält, so ist doch, was viel

[1] Dieses Zugeständnis besagt dasselbe wie der Schleiermachersche Wunderbegriff. Da nach ihm alles Weltgeschehen zugleich göttliche Wirkung ist, kann der Grund, einzelnes davon als Wunder herauszuheben, nur zufällig psychologisch (wir sagen affektiv) begründet sein. Klarer als bei Schleiermacher findet sich dieser Wunderbegriff bei Kaftan „Wesen der Religion“, der Wunder und „außergewöhnliches Ereignis“ identifiziert.

[2] Das Verhältnis dieses Nachweises zu dem inhaltlich identischen auf S. 93 ff. ist folgendes: Dort wurde in prinzipieller Absicht gezeigt, daß mit dem Begriff des Göttlichen das Gottweltverhältnis gesetzt sei. Hier soll in empirischem Interesse der Nachweis geführt werden, daß das dort als notwendig erwiesene auch wirklich sei, d. h. daß jener innere Zusammenhang von „Subjekt“ und „Prädikat“ auch im wirklichen religiösen Bewußtsein vorkomme; es handelt sich demnach hier um eine empirische Prüfung unseres Religionsbegriffs.

wichtiger ist, mit dem Bewußtsein eines Heiligen die Form alles Sittlichen gegeben[1]. Das Normative, ein unbedingter, rein in sich selber den Grund der Gültigkeit tragender Wille, dem der Mensch nicht mit klugen Nützlichkeitsberechnungen, sondern mit dem Bewußtsein unbedingter innerer Gebundenheit oder Verpflichtung gegenübersteht, wie das im religiösen Grundgefühl, der Ehrfurcht oder Gottesfurcht zum unmittelbaren Ausdruck kommt. So erfährt jeder Fromme seinen Gott als eine Macht, die in eigentümlicher Weise über sein Leben verfügt, und diese innerlich gewonnene Erkenntnis der Gottheit als einer realen Macht ist die notwendige Vorbedingung dafür, daß er die Gottheit auch in der äußeren Welt als Macht in ihr wiederfinden kann. Daß er sie in diesem und jenem Gegenstand oder Geschehen findet, in einer „Offenbarung“, das ist das Zufällige, rein psychologisch zu Erklärende, die bloße Erregung. Daß er sie aber überhaupt in der Welt findet als Macht und zwar als Macht ganz eigentümlicher Art, davon ist der Grund in jenem inneren Machterlebnis zu suchen. Dieser Ursprung von innen und die damit gegebene Eigentümlichkeit des göttlichen Machthabens oder Machtseins zeigt sich u. a. deutlich darin, daß der Mensch sowohl, wie die Dinge der Außenwelt, zu dem Gotte in diesem Verhältnis der heiligen Zugehörigkeit[2] steht. Jenes Gebundensein, das als eine Art rechtlicher Zugehörigkeit, Eigentum aufgefaßt wird, wird einfach übertragen auf die Dinge der Außenwelt, ohne daß natürlich dem frommen Bewußtsein dieser Zusammenhang klar wird. Unbewußt wird so dem Gedanken Ausdruck gegeben, den wir bei unserer prinzipiellen Ableitung begrifflich formulierten als die Erkenntnis unserer Weltzugehörigkeit oder Weltverflochtenheit. Was also das primitive religiöse Bewußtsein vom reifen unterscheidet, ist nicht das, daß die Beziehung des Heiligen auf die Welt einen anderen Grund hätte, sondern daß dem einen der wahre Grund bewußt ist, dem anderen nicht, oder nur dunkel. Der Grund nämlich, um deswillen jeder religiöse Mensch den Gott, den er innerlich erlebt, auf die äußere Welt beziehen muß. Auf der untersten Stufe findet eine leicht erklärbare Verwechslung

[1] Daher hat es durchaus nichts Befremdliches, wenn die Sittlichkeit geschichtlich aus der Religion abgeleitet wird (Wundt).

[2] Es ist das Kadosch der Israeliten.

statt zwischen der psychologischen Ursache des religiösen Bewußtseins und damit auch der religiösen Deutung und dem logischen Grund derselben.

Wir müssen jetzt also, statt zu fragen: wie kommt es überhaupt zu einer Tatsachendeutung, die Frage so wenden: was ist der Grund davon, daß, während doch im religiösen Erlebnis selbst keine Beschränkung des Zusammenhangs von Göttlichem und Natürlichem enthalten ist, dieser doch auf unteren Stufen in Wirklichkeit nur auf einen sehr kleinen Umfang ausgedehnt erscheint? Nicht das allgemeine, sondern das partikuläre Urteil ist das Rätsel. Es ist zugleich die Frage nach den Gründen des Polytheismus. Denn für den Religionsphilosophen, der nur einerlei Religion kennt, als ein in sich geschlossenes einheitliches Bewußtsein [1], ist der Monotheismus das Selbstverständliche, der Polytheismus das zu Erklärende. Doch müssen die Gründe desselben zufällige, d. h. nicht im Wesen der Religion selbst liegende sein, psychologische, nicht prinzipielle.

Wenn schon im Heiligkeitsbewußtsein keine Beschränkung enthalten ist, so anderseits überhaupt keine direkte Bestimmung über den Umfang dessen, was mit dem Göttlichen in Zusammenhang gebracht werden soll. Zwei Faktoren sind es nun, von denen diese Umfangsbestimmung abhängt. Der erste liegt in unserer Welterkenntnis. Wo diese nicht über die Auffassung einzelner Dinge und Vorgänge hinausgekommen ist, ist die religiöse Tatsachendeutung auf das einzelne Faktum beschränkt; so entstehen die „Augenblicksgötter“. Indem aber verstandesmäßig das Einzelding mit den übrigen Individuen derselben Spezies zusammengefaßt wird („Sondergötter“), und schließlich durch die Kausalität mehr oder weniger klar die Einheit alles Natürlichen erkannt wird (Weltbegriff), in demselben Maße wird die religiöse Tatsachendeutung aus einer vereinzelten sporadischen zu einer allgemeinen; denn wer die Wirkung bestimmt hat, muß auch die Gesamtheit der Ursachen, d. h. der Welt bestimmt haben. Das ist die Rolle, die das wissenschaftliche Erkennen in der Geschichte des Monotheismus spielt [2]. Wichtiger noch ist der zweite Faktor, der-

[1] Daß damit nicht der „natürlichen Religion“ das Wort geredet werden soll, ist schon gesagt worden.

[2] Vgl. den Monotheismus der griechischen Philosophen, z. B. eines Xenophanes.

jenige, der überhaupt für die Geschichte der Religion der bestimmende ist: das Verhältnis vom sinnlichen und „geistigen" Bewußtsein. Je stärker sich das „Geistige" geltend macht, desto unabhängiger wird es von äußeren Erregern; es wird spontan. Zugleich aber wird auch diese Zufälligkeit des Aeußeren selbst erkannt. Der Glaube ruht auf sich selbst. Dies geschieht bis zu dem Grad, daß ein Frommer auch da, wo das Gegenteil von psychologische Nötigung vorhanden ist, religiös interpretiert: „Daß Gott auch hier waltet, ist mir zwar unverständlich, aber doch glaube ich es." An und für sich entscheidet das zwar noch nicht über die Frage Polytheismus oder Monotheismus; es könnte ja der Fall sein, daß die Götter gewissermaßen die gesamte Wirklichkeit unter sich aufgeteilt hätten. Ob das historisch sich nachweisen läßt, wollen wir nicht untersuchen; vielmehr auf ein weiteres prinzipielles Moment aufmerksam machen, das notwendig von hier aus über den Polytheismus hinausführt. Je reiner das „Geistige" und insbesondere das Religiöse ins Bewußtsein tritt, je göttlicher die Götter werden, je größer damit in ihnen das Uebergewicht des „geistigen" Gehaltes über die sinnliche Form wird, desto mehr schwindet der Anlaß der Trennung, desto mehr tritt das Gemeinsame in den Vordergrund, das schließlich, als ein Identisches erkannt, zum Monotheismus führen muß. Sofern also dieses „Klarwerden" ein geschichtlicher Prozeß ist, steht im Anfang der Polytheismus und am Ende der Monotheismus[1] [2]. Das sind die beiden Wege,

[1] Es ist derselbe Prozeß, den Hegel das Zusichselbstkommen des Geistes genannt hat, und womit er, wie mir scheint, die Religionsgeschichte richtig beschrieben hat. Was uns aber von Hegel trennt, ist der Umstand, daß er glaubte, das geschichtliche Werden selbst als ein notwendiges begreifen zu können, während wir in der Realität des Geschichtlichen die Grenze des Erklärbaren sehen, jenseits deren der Religionsphilosoph nichts zu suchen hat. Daß die Geschichte in dieser Richtung verläuft, und nicht in der umgekehrten, daß es überhaupt ein geschichtliches Werden gibt, ist eine „schlechte Wirklichkeit" und ebenso das andere, daß in dieser Geschichte einige wenige Geistesheroen die entscheidenden Wendepunkte bedeuten. Daß Hegel von einer Notwendigkeit spricht, hat seinen Grund einzig in der Verwechslung von successio und consecutio.

[2] Unser Begriff der steigenden Spontaneität — und damit zugleich zunehmenden Leichtigkeit — des religiösen Bewußtseins scheint in Widerspruch zu stehen mit der Religionsgeschichte, die ja gerade für die unteren Stufen zeigt, wie das ganze Leben von Religion durchzogen ist.

die zum Monotheismus führen: die intellektuelle Entwicklung und die Wucht des ethisch-religiösen Bewußtseins; beide sehen wir in der Geschichte wirksam: im griechischen und im israelitischen Monotheismus.

Damit ist, so meine ich, die Kontinuität zwischen unterster und höchster Stufe hergestellt, und wir können weiter gehen in der Betrachtung unseres gegenwärtigen Hauptgegenstandes, des sekundären Symbolismus.

II. Kapitel.

Der sekundäre „Subjekts"-Symbolismus.

1. Der Anthropomorphismus.

Wir könnten auch hier wieder mit der Einfühlungsstufe beginnen; aber dann würde sich zeigen, daß wir genau dasselbe sagen müßten, wie im zweiten Teil des ersten Kapitels. Denn das ist eben das Eigentümliche der religiösen Einfühlung, daß die äußere Wirklichkeit zugleich der Leib, oder allgemeiner das sichtbare vorstellbare Aeußere der Gottheit ist. Wenn der Primitive sich seinen Gott vorstellt, so stellt er sich eben nichts anderes vor als diese sinnliche Wirklichkeit. Die Vorstellung der Gottheit und die Vorstellung ihrer Weltbeziehung (Kausalität und Immanenz) fallen in Eins zusammen. Was also über den sekundären „Prädikats"-Symbolismus auf der Einfühlungsstufe gesagt wurde, ist auch das, was über den „Subjekts"-Symbolismus zu sagen wäre. Ganz anders verhält es sich nun auf der begrifflichen Stufe. Wie das einzelne

Demgegenüber machen wir geltend, daß die Häufigkeit religiösen Tuns — Kultus, Sitten usw. — keinen Schluß erlaubt auf die Häufigkeit selbstständigen religiösen Bewußtseins. Das Tun kann rein mechanisch sein, oder aber, wo es mit religiösen Vorstellungen verbunden ist, können diese selbst bloß aus der Tradition stammen. Selbständig, oder, was dasselbe heißt, schöpferisch-religiös kann nur der Einzelne sein. Dieser tritt aber auf den unteren Stufen so wenig hervor, daß man es unternehmen konnte, in der Erklärung dieser Religionen die Rolle des Einzelnen fast gänzlich zu vernachlässigen (Wundt). Die unbestreitbare Tatsache der zunehmenden Individualisierung der Religion ist identisch mit der zunehmenden Häufigkeit selbständiger, echter religiöser Tatsachendeutung.

Ding oder Geschehen nicht mehr der Götter eigene Erscheinung oder ihr Tun ist, in welchem man sie selbst anschauen könnte, sondern etwas, zu dem die Beziehung auf die Gottheit erst hinzugedacht werden muß, so ist auch die Gottheit selbst ein Gedankending geworden, eine Realität, die nicht in den einzelnen konkreten Dingen, noch auch in ihrer Summe zu finden ist, sondern die sich nur innerlich, gedanklich erfassen läßt. Irgendwie ist sie größer als ihre Offenbarung, auch als die Summe ihrer Offenbarungen; ja, schon der Gedanke „Offenbarung“ selbst ist Zeugnis vom Bewußtsein der Transzendenz [1]. Denn er setzt voraus, daß die Gottheit auch außerhalb ihrer Welterscheinungen seiend gedacht wird; oder weniger bildlich ausgedrückt: es sind auch Aussagen über sie zu machen, die sich nicht auf Verhältnisse der natürlichen Wirklichkeit beziehen, eben die Bestimmungen, die wir unter dem Namen „Subjekt“ aufstellten. Wenn sich nun zeigt, daß auch diese „Subjekts“-Vorstellung wiederum sinnliche Formen annimmt und annehmen muß, so besteht doch gegenüber der Einfühlungsstufe ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Bedeutung und Funktion, die das Sinnliche dort, und der, die es hier hat. Von Uebergangsstufen abgesehen, läßt er sich so formulieren: Dort wird von der sinnlichen Tatsache ausgegangen und gefragt: wie kann dahinter ein Göttliches sein? Hier, im „Subjekt“ ist das reine Göttliche als solches im Bewußtsein und die Frage ist: wie kann ich es sinnlich anschauen? Dort ist es das reale Sinnliche oder, da wir ja nur ein Sinnliches haben, das Sinnliche als Reales, hier dagegen zwar dasselbe Sinnliche, aber in idealer Funktion, einfach Anschauungsmittel eines Geistigen. Vielleicht darf ich zur Beleuchtung dieses Unterschiedes den Satz wagen: Wenn die Gottheit eine rein transzendente Größe wäre, ja, wenn es gar keine sinnliche Welt gäbe, so müßte doch eine Sinnlichkeit

[1] Ich freue mich, in diesem fundamentalen Punkt mit einem Forscher wie Usener zusammenzutreffen, der doch seine Aussagen auf ganz anderem Wege gewonnen hat. Er sagt a. a. O. S. 276: „Jeder dieser Begriffe (gemeint Götter) ist, insofern er eine göttliche Kraft bezeichnet, mit der Eigenschaft der Unendlichkeit ausgestattet. Aber diese Eigenschaft erstreckt sich nur in die Tiefe, nicht in die Breite.“ Eine innere Unendlichkeit ist es also, die das Wesen des Göttlichen ausmacht, und die auch einem — dem Herrschaftsbereich nach — ganz unbedeutenden Gott (vgl. die römischen Indigitamenta) zuerkannt werden muß.

erfunden werden, damit wir, die wir ohne Sinnliches überhaupt kein Bewußtsein haben, uns das Göttliche anschaulich machen könnten. Das sinnliche Anschauungsmaterial ist dort gegeben von der Wirklichkeit, hier wird es gewählt nach inneren Gesetzen.

Natürlich gibt es auch hier Uebergangsstufen, die sogar in der geschichtlichen Wirklichkeit den größeren Raum einnehmen. Sie lassen sich allgemein folgendermaßen beschreiben. Man ist sich zwar bewußt, daß die Gottheit irgendwie außerweltlich sei, man behauptet nicht mehr ihre wirkliche Anwesenheit in diesem und jenem Naturgeschehen. Der Blitz, die Blitze sind nicht mehr der Gott selbst, auch nicht mehr seine äußere Erscheinungsform, aber doch trägt die Gottesvorstellung noch die Spuren davon an sich, daß sie erstmalig am Blitz wachgerufen war, sei es nun, daß sie irgendwie als Feuererscheinung vorgestellt wird, wie der ursprüngliche Wettergott Jahwe, sei es, daß sie, wie z. B. Zeus, einen Donnerkeil oder Blitz in der Hand hält [1]. Der Gott, der ehemals im konkreten einzelnen Tier verehrt wurde, wird, trotzdem man sich seiner Transzendenz bewußt ist, doch immer noch als Tier vorgestellt oder doch mit den Resten des Tierbildes; Beispiele dafür sind der gehörnte Dionysos; die Attribute der griechischen Götter, z. B. die Eule der Athena, die kuhäugige Hera; ein Analogon dazu der geflügelte Hermes (Windgott) [2]. Der Uebergang ist folgendermaßen zu denken: Schon auf der Stufe der Einfühlung [3] wird durch die religiöse Deutung der äußeren Tatsache deren objektives Bild verändert, verzerrt. Der Blitz, in dem Keraunos vom Himmel fährt, ist gewiß nicht genau derselbe, den wir am Himmel zucken sehen. Er ist der Blitz und doch nicht der Blitz — was kümmert sich der Primitive um solche Unlogik? Aber je mehr der geistige Gehalt, die Göttlichkeit in den Vordergrund tritt, desto größer wird der Unterschied

[1] Natürlich ist es im einzelnen Fall nicht immer möglich, festzustellen, ob wir es mehr mit der unteren (Einfühlungs-) oder der oberen (Transzendenz-)Stufe zu tun haben; darum sollen unsere Beispiele nicht beweisen, sondern bloß illustrieren.

[2] Vgl. Chantepie de le Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeschichte II S. 296—299.

[3] Wir geben hier die auf S. 98 angekündigte Beschreibung der Art, wie das ursprüngliche Symbolbewußtsein sich auch schon auf der Einfühlungsstufe geltend macht.

zwischen dem Naturding und der Gotteserscheinung; die beiden Doppelgänger werden sich immer unähnlicher, die Identität kann nicht mehr in der Anschauung, sondern bloß noch in Gedanken festgehalten werden, trotz der vollkommenen Anschaulichkeit beider Beziehungspunkte. Von diesen ist der eine, die äußere Tatsache, unveränderlich, der andere aber gestaltet sich mehr und mehr zum Ausdruck des innerlich Erlebten; und zwar hat diese Entwicklung eine feste und überall identische Richtung: die Richtung auf das Menschenbild. Am Anfang steht, mit dem Ueberwiegen des Sinnlichen, die fast vollkommene Gleichsetzung der Gottheit mit der Offenbarungstatsache und damit die unendliche Mannigfaltigkeit sinnlicher Vorstellung. Am Ende steht, entsprechend dem überall (prinzipiell)[1] identischen Gehalt, das eine Menschenbild. Was nur vag und unvollkommen möglich war auf der Einfühlungsstufe, die Verbindung eines Geistigen mit einem Sinnlichen zur Einheit, das wird hier, vermöge der völligen Freiheit der sinnlichen Gestaltung, möglich: der durchgeistigte Menschenleib. Zwar wurde auch dort das gegebene Sinnliche, der Baum, der Blitz usw. irgendwie als Leib eines Geistigen aufgefaßt, aber vermöge seiner Stabilität und Bewegungsarmut, vor allem aber wegen seiner geringen Aehnlichkeit mit dem erfahrungsgemäßen Ausdrucksorgan des Geistigen, dem menschlichen Körper, wurde er mehr und mehr als ungenügendes Gefäß empfunden und dem Menschenleib angeglichen, was aber erst durch das bestimmte Bewußtsein der Transzendenz möglich wurde.

Eine charakteristische Uebergangsform bilden die Tierbilder der Gottheiten. Möge ihr geschichtlicher Ursprung sein, welcher er wolle, so verlangt doch das häufige Vorkommen derselben auf höheren Stufen[2] eine Erklärung; und eine solche scheint sich aus dem bisherigen sehr natürlich zu ergeben. Das Tier ist einerseits ein Naturgegenstand, an dem gewisse Naturvorgänge, die das religiöse Bewußtsein erregen, anschaulich sind; anderseits aber eignet es sich vermöge seines lebendigen und beweglichen Organismus, der ja wirklich einer Seele zum Ausdruck dient, wie nichts anderes zum Gefäß eines Geistigen. Wenn man fragt, warum denn nicht der menschliche

[1] Sofern er nicht identisch ist, sind wir eben noch nicht „am Ende".

[2] Vgl. die ägyptische Religion, die vorderasiatischen Stierkulte, den Mithrastier.

Organismus selber von Anfang an als Paradigma der Verbindung von Leib und Seele genommen wurde, so ist zu antworten: weil der Mensch sich als religiöses Subjekt nicht auch zum religiösen Objekt machen konnte. Das konnte erst geschehen, als durch das Transzendenzbewußtsein auch ein menschlicher Gott vom Menschen genügend unterschieden war.

So tendiert überall die religiöse Entwicklung zum Anthropomorphismus. Dieser ist also nicht eine untere Stufe, sondern ein Höhepunkt, über den menschliches Bewußtsein nie hinauskommt. Doch nötigt uns der Widerspruch, der hier sofort erhoben werden wird, zu einer eingehenderen Begründung dieser Behauptung. Wir haben früher bei der Untersuchung des unmittelbaren, noch nicht symbolisierten religiösen Bewußtseins unterscheiden müssen zwischen dem „Inhalt“ des Gottesbewußtseins und der „Form“. Unter „Inhalt“ haben wir dasjenige verstanden, was in unserem menschlichen Bewußtsein vermöge seiner eigentümlichen Beschaffenheit den Fortgang zu einem transzendenten Sein fordert und allein möglich macht, das „Geistige“, das, was wir unter „göttlich“ verstehen, wenn wir einen Menschen göttlich nennen. Unter „Form“ dasjenige, dessen wir uns bewußt werden, wenn wir gerade diese Eigenart zum Gegenstand unserer inneren Anschauung machen, das Bewußtsein des „Ueber . . .“, „Un . . .“, „Jenseits . . .“ usw., das Transzendenzbewußtsein; dasjenige, wodurch wir den religiösen Gegenstand, Gott, allen übrigen Gegenständen schlechthin entgegensetzen und das wir deshalb das spezifisch religiöse Bewußtsein nennen. Der Inhalt, das „Geistige“ veranlaßt uns, Gott ein geistiges Wesen zu nennen und ihm — allerdings symbolisch — Persönlichkeit zuzuschreiben. Dieses Prädikat wiederum ist es, welches, wenn einmal die Notwendigkeit sinnlicher Anschauung gegeben ist, uns veranlaßt, das Göttliche in dem Einheitsverhältnis zum Sichtbaren uns zu denken, das wir erfahrungsgemäß zwischen Geistigem und Sinnlichem überhaupt sehen, in dem Verhältnis von Leib und Seele, speziell Menschenleib und Menschenseele. Die Menschengestalt der Gottheit ist also auf Rechnung jenes „Inhalts“ zu setzen. Wie nun ohne das Prädikat der Persönlichkeit Gottes das religiöse Bewußtsein überhaupt nicht möglich ist, und anderseits ein „rein geistiges“ Vorstellen uns Menschen versagt ist, mit derselben Notwendigkeit behauptet sich der Anthropomorphismus im

religiösen Bewußtsein, als die angemessenste sinnliche Vorstellung eines geistigen Gottes. Dieses Verhältnis von Leib und Seele dürfen wir an und für sich kein symbolisches nennen[1]. In der Auffassung eines Sinnlichen als „Ausdruck“ eines Seelischen ist hier, wo das Wort Ausdruck ein psychophysisches Verhältnis bezeichnet, jenes charakteristische Symbolbewußtsein nicht anzutreffen; dagegen haben wir noch vom Symbol als einer Parallelerscheinung des Anthropomorphismus zu sprechen.

Wenn auch Creuzers Behauptung richtig ist, daß das Unaussprechliche die Heimat des Symbols sei, so haben wir doch schon gesehen, daß dieser Satz auch wahr bleibt, wenn wir, entgegen seiner ursprünglichen Meinung, das „Unaussprechliche“ bloß relativ verstehen, entsprechend der „Tiefenlage“ der Bewußtseinsarten. Der „Inhalt“ der Gottesvorstellung, d. h. ihre Geistigkeit, besteht in solchen Gegenständen, die wir als „ideale“ zu bezeichnen gewohnt sind, z. B. ethische Bestimmungen, Werte. Diese werden nun als schwer fixierbare Bewußtseinsmomente zur Symbolbildung veranlassen, sei es einzeln, sei es — und das ist das wichtigere — in ihrer Gesamtheit. Hierher gehören die religionsgeschichtlich so wichtigen Symbole, die eine sittliche Eigenschaft der Gottheit zum Ausdruck bringen sollen, z. B. der Fels für die Treue, Zuverlässigkeit; das Licht für die sittliche Reinheit im allgemeinen; „Reinheit“ selber als Symbol für eine bestimmte, nur schwer ohne Symbole zu beschreibende sittliche Verfassung. Dahin ist auch zu rechnen die idealisierte Schönheit[2] der griechischen Götter als Ausdruck ihrer geistigen Vollkommenheit. Dagegen nicht zu den eigentlichen Symbolen ist zu zählen: Gott als Vater u. ä. Natürlich findet auch hier der primäre Symbolismus statt, der an Stelle des göttlichen ein menschliches Bewußtsein setzt; also sofern menschliches z. B. Liebe an die Stelle des göttlichen Bewußtseins tritt. Wenn aber diese Liebe, einmal menschlich gedacht, nun in der konkreten, und beson-

[1] Natürlich gilt auch hier, was oben gesagt wurde: Symbolisch ist diese Verleiblichung insofern, als sie jenen primären Symbolismus voraussetzt. Daß sie aus demselben Bedürfnis der Anschauung hervorgeht, wie das Symbol, ist hier noch klarer als bei der Einfühlung.

[2] Wenn wir so der Schönheit eine gewisse religiöse Bedeutung nicht absprechen können, so scheint uns diese doch bei den älteren Symbolikern, besonders Fries und Creuzer, übertrieben.

ders bezeichnenden Form der Vaterliebe angeschaut wird, so haben wir bloß jene uneigentliche Symbolform vor uns, die wir oben als „Beispielssymbolismus“ bezeichneten. Die Vaterliebe ist ein Beispiel menschlicher Liebe; das äußere Verhältnis, der Inbegriff aller natürlichen und sozialen Beziehungen der Vaterschaft ist eines, in dem wir zugleich eine besonders innige Form der Liebe besonders häufig antreffen. Jenes für das eigentliche Symbol so charakteristische Umsetzen aus einem Erlebnisgebiet in ein anderes findet hier nicht statt, und dementsprechend auch nicht das Symbolbewußtsein. Ganz anders: Gott ist mein Fels. Hier wird in der Tat das Sichverlassenkönnen auf Jemanden, ein geistiges Verhältnis symbolisiert durch ein physikalisches Verhältnis, die Solidität eines Fundamentes [1].

Eine weitere wichtige Gruppe echter Symbole sind diejenigen, wo nicht „geistige“ Inhalte selbst, sondern ihre Relation zu anderen, z. B. ihre Bedeutung innerhalb des ganzen geistigen Lebens veranschaulicht werden. Gott ist „Sonne“, „Wärme“, „Speise“ (Brot), „Trank“ (frisches Wasser) usw. Doch genügt es hier, auf die verschiedenen Hauptgruppen aufmerksam gemacht zu haben. In allen diesen Fällen besteht das Verhältnis zum Anthropomorphismus einerseits und zum Symbol anderseits darin, daß derselbe „geistige“ „Inhalt“ der Gottesvorstellung, welcher zum Anthropomorphismus führt, hier durch symbolische Anschauungen ausgedrückt wird.

2. Die Transzendenzsymbole.

Mit alledem sind wir noch nicht in das eigentliche Herrschaftsgebiet des Symbols, das „Unsagbare“ hinübergegangen. Es wurde soeben gezeigt, daß der Anthropomorphismus für das religiöse Bewußtsein eine Notwendigkeit sei. Wir müssen nun die paradoxe Behauptung aufstellen: Ebenso wie der Anthropomorphismus ist der Gegensatz zu ihm eine religiöse Notwendigkeit. Jener stammt aus der Nötigung, Gott geistig zu denken, dieser aus derjenigen, ihn allem Endlichen, auch dem endlichen Geist entgegenzusetzen, dem Transzendenzbewußtsein. Der Gegensatz gegen den Anthropomorphismus ist also nicht, wie vielfach behauptet wird, aus außerreligiösen, rein philosophischen Interessen zu erklären, sondern ein Lebens-

[1] Dasselbe geschieht in dem Wort „Sich-verlassen“ selbst.

interesse aller Religion. Nur so ist es zu verstehen, daß auch bei einem so völlig unphilosophischen Volk, wie den Israeliten, der Anthropomorphismus besonders durch die rein religiös interessierten Propheten heftig bekämpft worden ist [1]. Die ganze Religionsgeschichte kann verstanden werden als eine Entwicklung in diesem doppelten Sinn:

1. Herausarbeitung des „geistigen“ Gehaltes — Anthropomorphismus.

2. die Ent-endlichung, also auch Ent-menschlichung — Kampf gegen den Anthropomorphismus.

Das Transzendenzbewußtsein, das spezifisch religiöse Bewußtsein, muß sich dem Endlichen gegenüber geltend machen als Negation, wenn es auch selbst ein durchaus positives ist. Da wir aber nur endliche Gegenstände denken können, wird, da wir doch auch das Göttliche irgendwie uns gegenständlich machen müssen, das Endliche zum Symbol des Unendlichen. Dieses Transzendenzbewußtsein ist es, das uns nie darüber im Zweifel läßt, daß auch die Bestimmung Gottes als Persönlichkeit ein Symbol ist. Vor allem aber ist wichtig, daß auch das Bewußtsein der Transzendenz selbst symbolisiert wird.

Unsere Behauptung, daß schon auf relativ niedrigen Stufen das Transzendenzbewußtsein lebendig sei, könnte wohl etwas gewagt erscheinen, so lange man nicht darauf aufmerksam geworden ist, in wie mannigfacher sinnlicher Form dieses auftritt. Im gleichen Moment, wo wir das Göttliche als ein Trans-zendentes von allem Sinnlich-Endlichen unterscheiden, wollen wir die Transzendenz doch wieder anschauen, d. h. verendlichen. Das tut nicht bloß der Primitive, sondern ebensowohl, wenn auch sublimiert, der Religionsphilosoph. Alle Namen, die wir bisher als Ausdruck der Transzendenz gebrauchten, sind solche Symbole: Ueber-welt, Trans-zendenz,

[1] Vgl. Deuterojesaia. Die vollkommenste Ausprägung findet diese Tendenz des religiösen Bewußtseins allerdings in der indischen Religion, besonders in der Frömmigkeit, deren Niederschlag wir in den spätesten Teilen der Veden finden. So gewiß auch die Spekulation, das rein theoretische Bedürfnis des menschlichen Geistes einen großen Anteil an diesen Schöpfungen hat, so muß doch der Unbefangene hinter aller Metaphysik die religiöse Glut herausspüren. Man möge nie vergessen, daß auch ein Philosoph zugleich ein Frommer sein kann, ja daß die treibende Kraft metaphysischer Spekulation immer das religiöse Bedürfnis ist.

Ueber-natürliches, Jenseits. Alle beruhen auf der Umsetzung eines qualitativen in ein räumliches Verhältnis [1]. In der Vorstellungswelt der Religion selbst sind es einige typische, überall wiederkehrende Hauptformen, die dieses Transzendenzsymbol annimmt. Wir können diese finden an Hand der Frage: Wie unterscheiden sich die menschlichen oder menschenähnlichen Wesen, die als Götter vorgestellt werden, von den gewöhnlichen Menschen-Vorstellungen? Die Differenz, die sich dabei herausstellt, ist subjektiv das Symbolbewußtsein, objektiv das, was wir Göttlichkeitszeichen [2] nennen wollen. Allgemein gesprochen kommt das Transzendenzbewußtsein darin zum (symbolischen) Ausdruck, daß die Götter, freilich in naiv-sinnlicher Weise, über die natürlichen Schranken und Begrenzungen hinausgehoben werden. Die Götter sind größer als Menschen, sie leben länger [3], ja sogar von Ewigkeit zu Ewigkeit [4]. Im weiteren sind sie auch stärker [3], besitzen überhaupt alle Fähigkeiten, die der Mensch hat, in gesteigertem Maße [3]. Sie sind auch nicht an die natürlichen Gesetze gebunden, — wobei freilich die Grenze des Natürlichen sehr schwankend und wenig wissenschaftlich bestimmt ist; sie können sich verwandeln, sie können an verschiedenen Orten zugleich sein, dementsprechend sind sie mehr oder weniger allwissend; sie besitzen übernatürliche Fähigkeiten (Voraussehen der Zukunft). In alledem kommt das Bestreben zum Ausdruck, die Götter als übernatürlich, als transzendente Wesen anzuschauen.

---

[1] Aus mangelhafter Unterscheidung dieser beiden Gesichtspunkte sind auch viele Streitigkeiten um die Immanenz und Transzendenz Gottes entstanden; fast immer liegt der Grund in einer Verwechslung mit räumlichen Bestimmungen.

[2] Diesen Begriff, wenn auch nicht das Wort selbst, verdanke ich Lipsius, der in der „Dogmatik" (§ 79) diesen Sachverhalt so darstellt: Die religiösen Anschauungsbilder sind der sinnlichen Wahrnehmung entlehnt, aber durch neue Kombinationen von jenen unterschieden, sodaß sofort die Symbolfunktion erkannt wird.

[3] Diese Bestimmungen sind nicht alle äußerlich anschaulich, sondern gehörten z. T. zum primären Symbolismus; es sind jene (S. 63) erwähnten „Verkleidungen" des Transzendenzbewußtseins, zunächst noch in rein psychologischen Bestimmungen. Doch ließ sich eine Trennung nicht gut vollziehen.

[4] Daß die göttliche Ewigkeit etwas anderes ist als nur unbegrenzte Dauer, davon haben wir gewöhnlich zwar nicht kein, aber doch kein deutliches Bewußtsein (vgl. Fries, „W.G.A." S. 5).

Dahin gehören auch als Grenzfälle, eher Zeichen als Symbole, diejenigen objektiven Merkmale gewisser Gegenstände, die den Frommen daran erinnern, daß er es mit einem Gott, nicht mit diesem Naturding, mit einem Götterbild und nicht mit einem bloßen Menschenbild zu tun habe, d. h. daß er mit dem Anschauen des Sinnlichen die Vorstellung des Uebersinnlichen zu vollziehen habe, z. B. Kultmarken, Zeichen an Baumstämmen; auf gewissen Kulturstufen kann auch die bloße Tatsache, daß ein Naturgegenstand oder Mensch abgebildet wurde, als „Zeichen" oder Aufforderung zur religiösen Auffassung desselben in Anspruch genommen werden, da den Primitiven außerreligiöse Nachbildung im allgemeinen fremd ist[1]. Zwischen Zeichen und wirklichem Symbol schwankt die Uebertreibung gewisser Bildteile, auf die es ankommt, die Steigerung ins Kolossale; Symbol, sofern darin die übermenschliche Größe zum Ausdruck kommt, Zeichen, sofern es bloß den Kultgegenstand als solchen genügend kenntlich machen soll.

Damit scheint mir der Streit zwischen Symbolisten und Antisymbolisten erledigt zu sein. Wundt hat recht: Die Götter werden wirklich so geglaubt, wie sie vorgestellt werden; hier in der Rezeption hatte das Symbolische keine Stätte. Sollte aber gemeint sein[2], daß die Götter in der Gestalt geglaubt werden, in der sie abgebildet sind in Holz und Stein, so wäre das unrichtig, da ja die Götter nie Menschen, sondern Uebermenschen sind. Dagegen wird der Satz sofort unanfechtbar, wenn der Fromme als Betrachter der Bilder vorausgesetzt wird. Denn was er sieht, ist nicht identisch mit dem, was wir sehen, und das, was er mehr sieht, ist gerade das, was das Bild zu einem religiösen macht. Die vorhin beschriebenen Göttlichkeitszeichen sind für uns bloß unwesentliche Abweichungen vom natürlichen Gegenstand (Menschenbild etc.); für den Frommen aber sind sie Zeichen der Göttlichkeit, die ihn zu einer religiösen Erweiterung des bildlich Gegebenen veranlassen. Denn es sind ja dieselben objektiven Merkmale, in denen in statu producendi das Transzendenzbewußtsein, — ohne das es ein religiöses Bewußtsein überhaupt

---

[1] Die Funktion des „Zeichens" übt auch der als heilig gekennzeichnete Ort aus, ebenso Inschriften an den Bildern, ja schließlich auch alle mündliche erklärende Rede, Kultlegende, Mythus, Priesterwort, Tradition.

[2] Wundt, „Völkerpsychologie" II 1 S. 557.

nicht gibt —, seinen objektiven Niederschlag fand, das, worin sich der Fromme das Göttliche als solches, d. h. im Unterschied vom Natürlichen veranschaulicht (Symbol), oder doch andeutet (Zeichen).

Das Göttlichkeitszeichen als objektiver Ausdruck des Symbolbewußtseins macht uns aufmerksam auf eine Eigentümlichkeit des Symbolischen. Als eine „dynamische“ Form des Bewußtseins sucht es in einem statischen Inhalt zur Ruhe zu kommen. Statt zu denken: Dieser Mensch (Götterbild) ist eigentlich kein bloßer Mensch, sondern ein Gott, das Bild ist unangemessen, — statt dieses Hinausstrebens über das Gegebene macht sich der Fromme auch die Unangemessenheit und das Plus, das er bloß „hinzudenken“ kann, selbst anschaulich in solchen Symbolen, wie wir sie soeben kennen lernten; doch bleibt wieder ein Rest von Strebe-Bewußtsein, das sich wieder symbolisieren ließe u. s. f., eine Rechnung, die nie aufgeht. So stellt sich die Sache in abstracto dar; in Wirklichkeit aber tritt irgendeinmal entweder die Verwechslung von Bild und Sache ein, die den Rest von Symbolbewußtsein gleich Null setzt, oder das Symbolbewußtsein wird nicht mehr objektiviert, sondern bleibt als reine Tendenz im vorstellenden Geiste. Das erstere tritt da ein, wo das spezifisch Religiöse schwach, die Gottesvorstellung dementsprechend naturhaft ist, das zweite auf höheren und höchsten Stufen der Religion.

Die bedeutsamste Symbolisierung der Transzendenz haben wir vor uns in der Vorstellung des Himmels als Wohnung der Götter. Wie die Vorstellung der Götter als menschenähnlicher Wesen einen universellen Zielpunkt der religiösen Entwicklung bildet, so nicht minder ihre Hinaufrückung in den Himmel. Gewiß ist die Verehrung himmlischer Erscheinungen und des Himmels selbst eine für den Religionshistoriker sehr vieldeutige Erscheinung[1]. Aber möge der hi-

[1] Der Mond, die Sonne, die Gestirne genossen fast immer und überall Verehrung als einzelne Götter, wie andere Naturgegenstände, jedoch allgemeiner als irgendwelche anderen Objekte. Es sind dafür verschiedene Gründe anzuführen: Bedeutung für alles organische Leben (Sonne). Sie sind in ganz besonderer Weise auffallende, Interesse und Affekt erregende Gegenstände durch ihre Leuchtkraft (Mond und Sonne); ihr regelmäßiges Erscheinen (Harmonie, Gesetzmäßigkeit, also Vernünftigkeit) erweckt Andacht und Ehrfurcht. Der Himmel aber erhielt, gewissermaßen als Genus der himmlischen Erscheinungen, eine abgeleitete religiöse Bedeutung (so jedenfalls in der babylonischen Religion).

storische Ursprung sein, welcher er wolle, so fordert doch die auffallende Erscheinung eine Erklärung, daß wir auf so vielen von einander sicherlich unabhängigen Religionsgebieten zugleich mit der Höherentwicklung der Religion die Götter von der Erde in den Himmel hinaufrücken sehen. Wie das allmählich geschieht, dafür ist uns der Olymp der Griechen (Homer) und der Sinai-Zion der Israeliten ein lehrreiches Beispiel. Weder im einen noch im anderen Fall ist der Göttersitz der wirkliche Berg, sondern halb Wirklichkeit, halb Phantasieprodukt, schon fast der mythische Himmel selbst[1]. Dieses Emporstreben beruht nun auf einem zweifachen Symbolismus fundamentaler Art.

Erstens ist der Himmel das höchste Oben, das Oben aber im allgemeinen das Symbol des Wertvollen. Allem menschlichen Denken liegt diese Umsetzung des (qualitativen) Wertbewußtseins in das räumliche Verhältnis von oben und unten nahe, so nahe, daß uns das Symbolische kaum mehr bewußt wird. Wir sprechen von „höherem“ Leben, „niedriger“ Gesinnung usw. Sofern nun das Bewußtsein des Göttlichen ein qualitatives, und zugleich das der schlechthinigen Andersartigkeit (allem Endlichen gegenüber) ist, ist der Himmel das geeignete Symbol der Transzendenz. „So hoch der Himmel über der Erde ist . . .“ Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung sehen wir in der geschichtlichen Tatsache, daß es immer nur Götter und nie Dämonen sind, die in den Himmel versetzt werden und unter den Göttern selbst zuerst die „höchsten“; daß ferner die Versetzung in den Himmel Hand in Hand geht mit einer Vergeistigung der Religion[2]; daß sie endlich auf höchsten Stufen selbstverständlich ist und allen Angriffen gegenüber mit Energie verteidigt wird, wie im Christentum trotz der kopernikanischen Weltanschauung.

Zum Zweiten ist in jenem Transzendenzbewußtsein zugleich gegeben das Bewußtsein einer umfassenden Wirklichkeit, einer „Unendlichkeit nicht in die Breite sondern in die Tiefe“ (Usener). Doch sind, wie gesagt, auch diese Ausdrücke schon

[1] Daher die sonst unverständliche Unbesorgtheit, mit der alttestamentliche Schriftsteller den Zion räumlich und qualitativ über alle anderen Berge erheben.

[2] Das spätere Judentum ist charakterisiert durch eine einseitige Betonung des Transzendenzgedankens; in derselben Zeit wurde der Ausdruck „Himmel“ für Gott gebräuchlich.

symbolische. In derselben Richtung wie sie weist das Himmelssymbol als vornehmster Ausdruck des Unbegrenzten, Umfassenden[1]. Das Räumlich-Unendliche wird Symbol des qualitativ Un-Endlichen. Im Himmelssymbol nimmt die „Ueberwelt“ sinnlich-konkrete Gestalt an. Darin, daß die Götter — im Gegensatz zu den Menschen — im Götterhimmel wohnen, anderseits aber ihnen gegenüber der Himmel als das Umfassende erscheint, kommt jene grundlegende Zwiespältigkeit zum Ausdruck, die sowohl die Menschengestalt, als zugleich die Unendlichkeit zu notwendigen Aussagen macht. Dasselbe Motiv liegt auch der urchristlichen Vorstellung vom Himmelreich oder Gottesreich zugrunde. Durch Kant ist die Deutung des Gottesreichs auf die menschlich-sittliche Gesellschaft eingeführt worden. Das ist jedenfalls nicht das Gottesreich Jesu, so sehr auch bei ihm das Menschlich-Sittliche von Bedeutung ist. Denn für Jesus ist das Gottesreich oder Himmelreich etwas, das von Gott herkommt, dort schon irgendwie vorhanden ist. „Es komme, — nicht es werde“ — Dein Reich“. Der Reichscharakter hängt mit der Transzendenz aufs engste zusammen. Nicht erst durch eine Mehrzahl von Angehörigen wird es zum Reich; sondern es trägt seine Weltweite schon in sich und ist, auch als Reich, gänzlich unabhängig von seiner empirischen Ausdehnung (ἐστιν ἐντος ὑμων). Darum können Menschen es nicht bilden, schaffen, sondern nur annehmen, erben, an ihm Teil haben. Zugleich mit der Transzendenz, der Un-endlichkeit bringt es notwendig auch den Gegensatz zum Anthropomorphismus symbolisch zum Ausdruck. Es ist zwar gerade von denjenigen, welche den Gegensatz zum Anthropomorphismus einzig auf Rechnung außerreligiöser Faktoren setzen, oftmals auf Jesus hingewiesen worden, der ja von Gott immer in menschlichen Bildern rede, und nie vom „Unendlichen“ etc. Wäre das richtig, so wäre allerdings unsere Behauptung sehr bedenklich, gerade dieses Bewußtsein des „Ueber“, „Un . . .“ das spezifisch religiöse zu nennen. Glücklicherweise aber steht bei Jesus nicht nur das Vatersymbol im Mittelpunkt der Verkündigung, sondern ebensosehr das Wort vom Gottesreich, von einer prinzipiell andersartigen „Welt“ oder „Seinsweise“. Das

[1] Usener a. a. O. S. 315: Varanas = Varuna = ουρανος = „das Umfassende“. Auch das Wort Himmel scheint ursprünglich dasselbe zu bedeuten.

mag ein Grund sein dafür, daß Jesus den rabbinischen Ausdruck Himmel für Gott mit Vorliebe im Zusammenhang: Himmel-reich brauchte; beide Worte bringen die Transzendenz des Göttlichen zum Ausdruck.

Damit ergibt sich uns auch ein neues Verständnis der Jenseits-Vorstellungen. Gewiß sind hier außerreligiöse Faktoren sehr stark beteiligt. Daß z. B. aus den Seelenvorstellungen allein schon Jenseitsvorstellungen sich bilden können, wollen wir nicht abstreiten[1]). Daß diese letzteren aber zu so hervorragender religiöser Bedeutung gelangt sind und zwar gerade in den höchsten Religionsstufen, ist nur erklärlich, wenn das religiöse Bewußtsein von sich aus zu solchen Vorstellungen führen mußte. Natürlich kommt, da wir ja von der rein religiösen Jenseitsvorstellung reden, diese nur in Betracht als Ort der Gottesgemeinschaft, die Welt, wo Gott wohnt, und der Mensch göttliches Leben genießt. Auf Grund dieser Erkenntnis müssen wir auch das Anwendungsgebiet des Begriffs „Mystik“ erweitern. Mystik haben wir nicht nur da, wo von „Eingehen in Gott“ geredet wird, sondern ebensosehr da, wo einer sich bewußt ist, „im Reich Gottes drinzustehen“. Im einen wie im andern Fall haben wir einen symbolischen Ausdruck des unmittelbaren Zusammenhangs mit dem Göttlichen. Der Gegenstand der Religion, Gott, wechselt für das Bewußtsein ganz unbefangen zwischen den beiden Symbolen der Persönlichkeit und der Ueberwelt (Geisteswelt). So ist es zu erklären, daß Jesus so wenig von einem „Verkehr mit Gott“ redet. Nicht „wenig spezifisch religiöses Interesse“ ist der Grund hievon; sondern er gebraucht einfach für dieselbe Sache einen anderen Ausdruck: Das Reich Gottes annehmen, trachten nach dem Reich; in unsere Begriffssprache übersetzt: sich in jenem Zusammenhang stehend wissen, seine Zugehörigkeit zu Gott als verwirklicht oder als eine erst noch zu verwirklichende erleben. Es ist kein Zufall, sondern religiöse Genialität, daß Jesus in diesem Fall nicht vom Vater, sondern vom Reich redet. Ob der unmittelbare Zusammenhang des Menschen mit Gott gedacht ist als einer, der sich erst oder doch vorwiegend nach dem Tode verwirklicht („Jenseitsreligion“) oder als ein gegenwärtiger, zu dem auch der Tod nichts we-

[1] So Wundt, „Völkerpsychologie“ II, 3, S. 552—587, besonders 552 bis 560.

sentlich Neues hinzubringen könne [1]), macht keinen prinzipiellen Unterschied aus. Denn das zeitliche Moment im Begriff des „ewigen Lebens“ ist in der Jenseitsreligion einfach Symbol (freilich oft nahe genug der Verwechslung von Bild und Sache!) für die innere prinzipielle Differenz zwischen dem Endlichen und dem Göttlichen. — Wie die göttliche „Welt“, so ist auch das „Wohnen“ oder „Anwesendsein“ bei Gott wiederum ein räumliches Symbol für ein unräumliches Verhältnis und zwar als Symbol nicht nur etwa dem Religionsphilosophen, sondern auch dem Frommen selbst bewußt; denn er denkt sich das Sein bei Gott irgendwie anders beschaffen als das räumliche Nebeneinander. Es ist viel unmittelbarer, inniger: das Schauen Gottes im prägnanten Sinn.

Es läßt sich wohl rechtfertigen, daß wir bei der religiösen Himmelsvorstellung etwas länger verweilt sind; denn wie das religiöse Gegenstandsbewußtsein seinen notwendigen symbolischen Ausdruck nach der einen Seite in der sinnlichen Vorstellung des Menschen-Gottes findet, so nach der anderen in der sinnlichen Vorstellung Gottes als eines himmlischen Wesens. Das Epitheton himmlisch zeigt an, daß eine Gottheit, wenn auch noch so menschenförmig vorgestellt, doch übermenschlich gemeint ist, oder, was dasselbe heißt, daß die sinnliche Vorstellung nur Symbol sei; aber dieses Symbolbewußtsein erscheint nicht in rein-geistiger Gestalt, sondern wiederum in symbolischer Form: denn der Himmel ist ja selbst etwas Natürlich-Endliches. Daß aber auch dieses Symbol als Symbol und nicht als adäquater Ausdruck gemeint sei [2], geht aus dem Bestreben der Frommen hervor, ihren Himmel so auszumalen, daß er sich von allen Gegenständen möglicher natürlicher Erfahrung genügend abhebt. Was also der Religionsphilosoph logisch trennen muß als Ausdrücke zweier entgegengesetzter Tendenzen des religiösen Bewußtseins, Ueberwelt und Persönlichkeit, das verknüpft der Fromme zu konkreter Einheit in der Vorstellung eines himmlischen Gottes. Jesus hat dafür den schlechterdings vollkommenen Ausdruck geschaffen: „Himmlischer Vater“.

Eine ganz andere Art wiederum, dem Transzendenzbe-

[1] „Ewiges Leben“ im Joh.-Ev.; „Mystik“.

[2] Vgl. das oben anläßlich der „Göttlichkeitszeichen“ über Stufen des Symbols Gesagte.

wußtsein Ausdruck zu verleihen, haben wir in unpersönlichen, abstrakten Vorstellungen vor uns[1]. Mehr oder weniger bewußt tritt hier das Bewußtsein des „Un . . .“ und „Ueber . . .“ in reinen Gegensatz zum Endlichen, insbesondere zur persönlichen Vorstellung Gottes. Man sagt: Der Weltgeist, das Göttliche, die Gottheit, die Vorsehung[2]; man wählt — nicht um die Geistigkeit als solche, sondern die menschliche Beschränkuug derselben zu verneinen —, Natursymbole für das Göttliche, die, wie die Vorstellung vom Himmel und der jenseitigen Welt, die innere Unendlichkeit durch eine äußere zum Ausdruck bringen sollen: das All, Deus sive Natura, das Eine, das Universum (Schleiermacher), das Unendliche. Da nun, wie wir sahen, die Grenze zwischen Symbol und Verwechslung von Bild und Sache eine fließende ist, so ist stets die Gefahr vorhanden, daß, wie das Menschensymbol zur Vermenschlichung Gottes, so das Natursymbol zum Pantheismus führe[3], daß also religiöse Persönlichkeiten, welche die Un-endlichkeit Gottes einseitig betonen, entweder pantheistisch verstanden werden (Schleiermachers „Universum“) oder selbst zum Pantheismus hinneigen. Aus dem Un-endlichen wird das bloß Unendliche.

Der extremste, einseitig-konsequente Ausdruck der Transzendenz ist natürlich die reine Negation. Hier kommt gewissermaßen das Transzendenzbewußtsein nackt zum Vorschein. Gott ist unfaßbar, unerreichbar, unsagbar, unergründlich, erhaben über alles menschliche Vorstellen, ja sogar erhaben über das Sein: Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur (Scotus Erigena[4]). Wenn man die Genesis dieser Negation einmal verstanden hat und sie nicht mehr als Resultat

[1] Besonders reich ist an solchen die Sprache der indischen Religion. Vgl. Oldenberg „Buddha“ S. 36 ff.

[2] Gerade dieses viel gebrauchte Wort zeigt das Bestreben, ohne Verkürzung des geistigen Inhalts die endliche Beschränkung zu beseitigen. Mag es um dieser Tendenz willen der Vermenschlichung Gottes gegenüber ein Recht haben, so nimmt es sich doch dem Prädikat der Persönlichkeit Gottes gegenüber als eine farblose Verdünnung aus.

[3] Von vornherein diese Tendenz als eine pantheistisch-naturalistische zu bezeichnen, heißt, sie gründlich mißverstehen. Vgl. was James, a. a. O. im 17. Kapitel über antinaturalistische Mystik sagt; freilich: les extrêmes se touchent.

[4] Vgl. dazu James a. a. O. S. 416 f. — Aehnliches bei den Neuplatonikern und bei den Mystikern aller Zeiten.

eines bloßen Abstraktionsverfahrens betrachtet, — eine überaus geistlose Betrachtungsweise, die dadurch nicht besser wird, daß man sie so häufig antrifft — d. h. also, wenn man bedenkt, daß die Negation eine solche ist, „hinter der, wie OLDENBERG[1] treffend sagt, eine tiefere Bejahung ruht“[2], dann wird man nicht anstehen, dergleichen Aeußerungen als notwendige Ausdrücke eines eminent religiösen Bewußtseins anzuerkennen. Nur ist freilich hier der überall schädliche Dogmatismus, d. h. „die Loslösung des fertigen Kristalls“, der gedankliche Ausdruck, „von der Mutterlauge“, der ursprünglichen Intuition doppelt verhängnisvoll, weil man alsdann das Nichts, die wirklich leere Negation, in der Hand behält; curruptio optimi pessima. Solange aber jene „tiefere Bejahung“ gegenwärtig, lebendig bleibt, und der Fromme dementsprechend neben der Negation positive Bestimmungen des Göttlichen versucht, so lange er also zwischen dem Positiven (Endlichen) und dem Negativen (Un-endlichen) hin- und hergeht, ist diese Negation ein heilsames und notwendiges Korrektiv des Anthropomorphismus. Was er so in zeitlich getrennten Akten nacheinander tut, ist dasselbe, was das Transzendenzsymbol, der Himmel als Wohnung Gottes, als solches, d. h. verbunden mit dem Symbolbewußtsein, in einem einzigen einheitlichen Akt, in einer einheitlichen Anschauung zusammenzufassen sucht: das Göttliche darzustellen als etwas, daran wir zwar bewußt Anteil haben, von dem wir wissen, und das wir erleben, das wir aber zugleich als über alles menschliche Erfassen erhaben erkennen.

[1] „Buddha“ S. 41.

[2] Derselbe Scotus Erigena nennt Gott Ens realissimum.

Schlußbetrachtung.

Wir sind am Ende; es erübrigt noch, die Hauptpunkte der Untersuchung zusammenzufassen und zugleich zu versuchen, den geschichtlichen Zusammenhang herzustellen.

Unsere Analyse des religiösen Erkenntnisprozesses scheint den Satz zu bestätigen: Der Mensch schuf die Götter nach seinem Bilde. Mit dieser Erkenntnis glaubte FEUERBACH die Religion ein für allemal abgetan, totgeschlagen zu haben. Soweit war sein großer Meister, Hegel, nicht gegangen; wenn er auch die Religion als den bloß bildlichen, vorstellungsmäßigen Ausdruck der absoluten Wahrheit der philosophisch-begrifflichen Spekulation unterordnete, so galt doch sein Interesse der Größe und nicht der Kleinheit der Religion. Aber in dieser Unterordnung lag bereits der Keim jener Vernichtung, das eine wie das andere war aus derselben Wurzel hervorgewachsen: aus dem Intellektualismus [1].

Es ist einer wissenschaftlichen Arbeit nicht würdig, entgegengesetzte Standpunkte mit Schlagworten abzutun; ein solches aber ist das Wort „Intellektualismus“, das ein gut Teil seiner Beliebtheit seiner Vieldeutigkeit verdankt, vermöge deren es ein wahrer Zauberschlüssel ist. In dreifacher Bedeutung kann von Intellektualismus die Rede sein. Erstens in ethischem Sinn, wenn in der theoretischen Betätigung des Menschen das höchste Ziel gesehen wird: βιος θεωρητικος. Zweitens in psychologischem Sinn, wenn der Intellekt für die dominierende Funktion der menschlichen Seele gehalten wird.

[1] Nicht als ob ich glaubte, daß man den Kern der Hegelschen Religionsphilosophie erfaßt habe, wenn man sie eine intellektualistische nennt. Der Begriff war ihm doch nur Mittel, nicht Selbstzweck. Was Hegel wollte, die Religion, das Wissen von Gott als den eigentlichen Kern des menschlichen Geistes und seiner Geschichte darzustellen, das wird auch die endgültige Niederwerfung des Intellektualismus überdauern.

Drittens in erkenntnistheoretischem Sinn, wenn nur dem Verstand Wahrheitserkenntnis eingeräumt wird. Wenn nun geltend gemacht wird, daß heute die Vorherrschaft des Intellektualismus gebrochen sei, so kann sich das nur auf die beiden ersten Formen desselben beziehen. Unbestreitbar ist die Erkenntnis eine Frucht der geistigen Bewegung der letzten Jahrzehnte, daß der treibende Faktor in der Geschichte der Menschheit und im einzelnen Menschenleben nicht der Verstand, sondern die emotionelle Sphäre der Seele sei (psychologisch), daß nicht der Verstand, sondern der sittliche Wille oder die Tat über den Wert des Menschen entscheide (ethisch). So verstanden, ist das Wort von der Entthronung des Intellektualismus vollkommen richtig. Damit ist aber nur gesagt, daß das Erkennen, wie immer es vermittelt sei, nicht im Vordergrund stehe oder stehen dürfe; es heißt aber nicht, daß Erkenntnis auf anderem als intellektuellem Wege möglich sei; der Schluß vom ersteren auf das letztere entbehrt jeder Begründung. Dem entspricht auch die Tatsache, daß, so gebrochen die erste und zweite, ebenso selbstgewiß und kaum angegriffen die dritte Art des Intellektualismus dasteht; wissenschaftlich, das heißt begrifflich erkennen ist im Zeitbewußtsein immer noch so gut wie identisch mit erkennen überhaupt. Diese falsche, wenngleich fast als Axiom geltende Identifikation ist der Intellektualismus, mit dem wir uns verschiedentlich auseinandergesetzt haben.

Es war zu allen Zeiten der Anspruch der lebendigen Religion, daß ihre Erkenntnis eine anders geartete sei, als die durch Sinne und Verstand vermittelte. Aber die Philosophen, bestochen vom Zauber der Strenge und Sicherheit, mit der die Mathematik, die reinste Ausprägung des verstandesmäßigen Erkennens, zu ihren Resultaten kam, haben immer wieder versucht, zwar wie die Religion zu einer auch das Gemüt befriedigenden Lösung der Welträtsel zu gelangen, aber auf dem Wege des mathematisch-beweisenden Denkens. Kant war der erste, der mittels eines gewaltigen Erkenntnissystems durch negative und positive Arbeit das alteingewurzelte Vorurteil von dem allein Erkenntnis vermittelnden Verstand mächtig erschütterte: Es gibt praktische Vernunfterkenntnis, Erkenntnis durch unser sittliches Organ. In der Nachfolge Kants haben andere den Kampf gegen den Intellektualismus weitergeführt,

zum Teil mit ganz anderen Mitteln als Kant selbst. In erster Linie sind hier FRIES und Fichte zu nennen. Bei FRIES ist es weniger seine Lehre vom „Ahnden“[1], um derentwillen er für uns Heutige wieder von Bedeutung ist, als vielmehr seine Darstellung des Vernunftglaubens als einer dem wissenschaftlichen Erkennen gegenüber vollkommen selbständigen, ebenso sicher auf sich selbst beruhenden Erkenntnisweise. Durch diese seine Theorie vom Glauben, die historisch ebensosehr auf Jakobi, als auf Kant zurückgeht, wollte er, wie er selbst sagt, den „Irrtum“ wegschaffen, als müßte „im Grunde jede vollständige Ueberzeugung ein Wissen sein“[2]. Der Vernunftglaube ist ebensosehr eine „notwendige Ueberzeugung“, wie die sinnlich-intellektuelle Erkenntnis[3].

In anderer Weise hat FICHTE seinen Meister ergänzt, vor allem durch zwei fundamentale Erkenntnisse: Erstens, daß alles Erkennen, auch das wissenschaftliche, auf einem Glauben beruhe[4], zweitens, daß der Ausgangspunkt, „der einzig feste Standpunkt für alle Philosophie die intellektuelle Anschauung“ sei; sie ist der Punkt, wo Sein und Bewußtsein unmittelbar vereint sind, die wahrhafte Erkenntnis; sie geht allem begrifflichen Denken voraus[5]. — Dies vor allem ist der Punkt, in dem

---

[1] Was die Beurteilung dieser FRIESschen Lehre von der Ahndung betrifft, so möchte ich mich durchaus der Kritik BIEDERMANNS (Dogmatik I S. 292) anschließen: Wird das Wesen der Religion in die Ahndung gesetzt, so wird damit den religiösen Urteilen jede objektive Realität abgesprochen. Das ästhetische Gefühl ist zwar nicht ohne allen Einfluß auf das religiöse Bewußtsein (Erregung), doch ist es vom historisch-psychologischen Gesichtspunkt aus nicht minder als vom philosophischen verfehlt, ihm eine so fundamentale Bedeutung für das religiöse „Erkennen“ beizumessen, wie FRIES. Es haben denn auch weder LIPSIUS noch SABATIER, die doch beide von FRIES gelernt haben, diesen Aesthetizismus in ihre religionsphilosophischen Systeme aufgenommen.

[2] FRIES, „Wissen, Glauben und Ahnden“ S. 64.

[3] Vgl. Stellen wie (S. 127) „Der Glaube entspringt aus dem Mittelpunkt unseres Wesens und spricht sich hier zu oberst aus als der Glaube an das Ideal des höchsten Gutes und seine Realität“ oder (S. 129) „Die Vernunft glaubt rein aus ihrem Wesen an die höchste Realität und entwirft sich nachher jene negativen Ideen nur, um ihren Glauben aussprechen zu können.“ Das Symbolische innerhalb der Religion hat zwar FRIES stärker betont als Kant, aber kaum etwas Wesentliches zu seiner Erkenntnis beigetragen.

[4] Vgl. z. B. „Sittenlehre“ S. 32.

[5] Vgl. „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ S. 50.

Fichte über den Kantschen Rationalismus hinausgekommen ist, indem er, verzichtend auf den Begriff eines Dings an sich, die bloße Phänomenalität des Selbstbewußtseins aufhob.

Die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens ist über diese Positionen lange nicht hinausgekommen, sondern, unter dem Druck des Hegelsch-idealistischen und des wissenschaftlich-naturalistischen Intellektualismus in dieser Hinsicht eher zurück- als vorwärtsgegangen, wenn es auch an Reaktionen, besonders innerhalb der Theologie, nicht gefehlt hat. Die wichtigste ist die durch die Namen RITSCHL, LIPSIUS und SABATIER zu bezeichnende. Von Bedeutung sind immerhin die Forschungen in der Psychologie des Denkens, die das Wesen des Begriffs und des begrifflichen Denkens zum Gegenstand hatten, und die den Kantschen Rationalismus und Apriorismus einerseits, den atomistischen Empirismus der englischen Schule anderseits zu modifizieren oder gar aufzulösen begonnen haben[1].

Den Hauptvorstoß aber gegen den Intellektualismus machte, mit einer Wucht, deren Tragweite wir gegenwärtig wohl noch kaum genügend zu würdigen vermögen, die Philosophie HENRI BERGSONS. BERGSON knüpft an die „intellektuelle Anschauung“ Fichtes an, führt aber den Kampf gegen die usurpierte Alleinherrschaft des Verstandes auf dem Gebiet der Erkenntnis nicht nur, wie Fichte, mit der Waffe der psychologischen Analyse, sondern entnimmt seine Waffen ebensosehr dem Arsenal eines erstaunlichen empirischen Wissens, das er in vollkommen neuartiger Weise für eine historisch-genetische Erkenntnistheorie verwertet. Das Hauptresultat seiner bisherigen Untersuchungen ist folgendes. Der Verstand, das Mittel der zweckmäßigen Bearbeitung der Außenwelt, dessen vollkommenste Form die Mathematik ist, vermag uns nur einen beschränkten Teil der Wirklichkeit aufzuschließen: die unbelebte Materie. Sofern wir aber auch von Lebendigem als solchem und von Bewußtem als solchem ein Wissen haben, ist es nicht durch den Verstand, sondern durch eine ihm ganz entgegengesetzte Erkenntnisfunktion vermittelt, die wir auf unteren Stufen Instinkt, in ihrer höchsten Erscheinungsform Intuition oder innere Anschauung nennen. — Dadurch ist der naturalistische Empirismus wie der idealistische Rationalismus überwunden: Weder

[1] Auf der einen Seite die Intentionalisten BRENTANO, HUSSERL u. a. auf der anderen die Psychologisten SIGWART, ERDMANN u. a.

gibt es bloß Erkenntnis von Räumlichem oder dem Raum analogem Zeitlichem, noch ist alle unsere Erkenntnis bloß eine durch Kategorien des Verstandes, also phänomenale, sondern es gibt ein unmittelbares adäquates Wissen von einem, dem Räumlichen schlechthin entgegengesetzten Zeitlichen oder Qualitativen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Theorie BERGSONS darzustellen, unsere Absicht war, die Geschichte des Kampfes gegen den Intellektualismus bis in die neueste Zeit hinein zu verfolgen, um daraus die Problemstellung und die Mittel, welche die Voraussetzungen dieser unserer Arbeit sind, aus einem größeren Zusammenhang heraus verständlich zu machen.

Die intuitive Philosophie BERGSONS weist uns ans Leben. Die metaphysischen Realitäten — wenn es solche gibt — können nicht bewiesen, sondern nur erlebt und durch die Intuition dem gegenständlichen Bewußtsein zugänglich gemacht werden. Es gibt hier nichts zu beweisen, sondern bloß aufzuweisen; darin liegt der Unterschied von der idealistischen Spekulation. Es kann also nicht aus der Form des Selbstbewußtseins, der Ichheit, der ganze Inhalt unserer Erkenntnis herausgesponnen werden. Aller Inhalt kommt aus der Erfahrung. Von hier aus ergab sich uns ein neues Verständnis der religiösen Erkenntnis, des Glaubens.

Der Glaube hat seinen Sitz in der Erfahrung, nämlich in der Erfahrung, die nach ihrer rein menschlichen Seite das persönliche Geistesleben bildet, das aber, innerlich nach seiner Eigentümlichkeit (Absolutheit und Naturüberlegenheit) angeschaut, uns den Blick eröffnet in eine uns und alle vernünftigen Wesen umfassende und bestimmte geistige Ueberwelt, welche uns als eine wollende, fordernde entgegentritt, als eine Macht über uns und über die Welt. Schauend[1] erfahren wir die Gottheit.

Aber das ist nur die eine Seite des Glaubens. Dieses Schauen ist nie ohne das Gefühl der Ehrfurcht und entsteht

---

[1] Es ist wohl unnötig zu betonen, daß diese Intuition nichts zu tun hat mit dem Schauen von Visionären, Ekstatikern aller Art, überhaupt mit irgend welchem übernatürlichen Schauen. Es ist die gewöhnliche Erkenntnisform, die uns von unserem gesamten geistigen Leben, auch von den gewöhnlichsten Gefühlen usw., Kenntnis vermittelt. Jenes übernatürliche Schauen erweist sich immer als eine Vermischung dieser Intuition mit sinnlichen Momenten oder sogar als ein bloß aus sinnlichen Elementen Bestehendes.

nie ohne einen Willensakt. Ich kann den Anspruch des sittlichen Du sollst als Illusion zurückweisen, und jede selbständige „Geistigkeit“ leugnen. Im selben Moment, ja im selben Akt verschließe ich mir den Zugang zur göttlichen Wirklichkeit. Oder aber, ich kann Vertrauen haben zu jener sonderbaren Stimme, ich kann ihren Absolutheitsanspruch mit meinem Willen bejahen — so öffnet sich mein Auge für die göttliche Welt. Hier ist die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens nicht, wie so oft, bloß postuliert, sondern innerlich notwendig, das eine nicht nur etwa unvollständig, sondern unmöglich ohne das andere. Im Erlebnis der selbständigen „Geistigkeit“ ist mir der Zugang zur Welt des Glaubens geöffnet, aber jenes Erlebnis wird mir nicht gleichsam zugeweht, sondern es wird mir erst wirklich durch Anteil meines sittlichen Willens[1].

Das im Glauben, in der religiösen Erkenntnis Erfaßte ist etwas mit meinen übrigen Bewußtseinsinhalten schlechterdings Unvergleichbares. Ich aber bin Ein Wesen und trachte nach Einheit; auch möchte ich meinen inneren Besitz anderen mitteilen. So muß ich das Un-endliche durch das Endliche ausdrücken. Ich kann dies auf zweierlei Art tun: Entweder durch den Begriff oder durch das Symbol. Der erstere gibt zwar nicht die Sache selbst, sondern bloß deren Relationen an; dafür diese adäquat. Das letztere ist inadäquat, aber es geht als ein Konkretes auf das konkrete Einzelne, so wie es ist. Darum bediene ich mich als Wissenschafter des Begriffs, weil es mir in der Wissenschaft um das Allgemeine, das System zu tun ist; als religiöser Mensch aber, dem alles auf das Leben, auf das konkrete Einzelne ankommt, des Symbols. In beiden Fällen aber meine ich mit dem Endlichen das Un-endliche. Die Vorstellungen der Religion sind inadäquat, bloß bildlich, „vorstellungsmäßig“ — darin hat Hegel Recht. Es ist etwas anderes gemeint, als in der Vorstellung enthalten ist. Aber Unrecht hat er, wenn er glaubt, dieses Gemeinte im Begriff rein zu erfassen. Begriff sowohl wie Symbol sind uneigentliche Ausdrücke; und „eigentlich“ ist allein das unausdrückbare und ursprüngliche Erlebnis, die Intuition.

Zwei Hauptsymbole sind es nun, durch die ich mir und

[1] Es bleibt also doch bei dem Paulinischen: „Wir leben im Glauben und nicht im Schauen“, sofern nämlich unsere religiöse Erkenntnis nur durch ein Sichentscheiden zustande kommt.

anderen das im Glauben Geschaute fixiere: die (göttliche) Persönlichkeit und die (geistige) Ueberwelt. Im einen kommt die Tatsache zum Ausdruck, daß ich das Göttliche als ein mir Wesensverwandtes, ein geistiges Sein, erkenne, an dem ich Anteil habe; das andere sagt aus, daß dieses Göttliche etwas allem Endlichen, auch dem endlichen Geist, schlechthin Entgegengesetztes, Transzendentes sei; etwas, das auch durch die Gesamtheit alles Endlichen nicht erschöpft wird, ein Umfassendes, Un-endliches. Das eine führt unter dem Druck des Bedürfnisses sinnlicher Anschauung zum Menschenbild, das andere zum Himmelssymbol. Gott ist nicht unerkennbares X, er ist Geist, sittlicher Geist. Das Göttliche ist nicht endlich, auch nicht endlicher Geist, es ist eine Ueberwelt, himmlisches Sein. Die Versöhnung der beiden gleichberechtigten Tendenzen der religiösen Vorstellungsbildung erfolgt in der Synthese: Gott ist der „himmlische Vater".

Ich bin nicht kühn genug, zu glauben, alle Fragen, die sich im Verlauf der Arbeit aufdrängten, zu einer befriedigenden Lösung geführt zu haben. Das konnte ja auch nicht die Absicht einer solchen Skizze sein. Worum es mir einzig zu tun war, war dies: mit den neuen Fragestellungen, die das Resultat der Denkarbeit des letzten Jahrhunderts sind und von einem Punkte aus, wo diese besonders fruchtbar erschienen, das uralte Problem der religiösen Erkenntnis neu anzufassen, nicht um dasselbe zu lösen, sondern bloß in der Hoffnung, da und dort einen dunklen Punkt auf dem Weg der Lösung mit bescheidenem Lichtlein etwas zu erhellen. Ich hoffe, daß wenigstens eines mir gelungen ist, der Ueberzeugung einen klaren Ausdruck zu geben, daß Religion, religiöses Leben niemals durch philosophische Spekulation ersetzt werden könne. Was der religiösen Erkenntnis zugänglich ist, das ist ihr eigenster Besitz, den sie mit niemand sonst zu teilen braucht, ein Heiligtum, das keinen anderen einläßt. Der Philosoph aber, wenn er sich auf dieses Gebiet wagt, kann nichts anderes tun, als ehrfurchtsvoll dem religiösen Geist folgen, wenn er ihn bei der Hand nimmt und ihm die Wege zeigt, die er zu durchmessen gewohnt ist. Er kann sie beschreiben, er kann ihren Anfang und ihr Ende zeichnen, aber selbständig den Weg zum Heiligen sich bahnen — das geht über sein Vermögen. Darum kann

es ihm niemals einfallen, diese Wege nach seinem Gutfinden zu korrigieren; ist doch der Schüler nie über den Meister. Eines kann er freilich: die Wege der wahren Religion unterscheiden von einer halbwahren oder ganz unwahren, aber nicht aus eigenem Wissen vermag er das, sondern weil er bei seinem Lehrmeister gelernt hat, was wahre Religion sei.

In diesem Sinne will diese Arbeit nur Beschreibung und nicht Spekulation sein. Spekulativ ist sie nur insofern, als sie durch scharfes „Zusehen“, besonders auf dem Gebiet der Erkenntnispsychologie, die Wirklichkeit selber und nicht alte Futterale derselben erfassen wollte. — Es hätte sich manches in der altgewohnten Begriffssprache leichter und scheinbar auch deutlicher sagen lassen; es fährt sich bequemer in einem schon vorhandenen Geleise, aber es führt immer zum selben Punkt hinaus. Nachdem ich einmal davon überzeugt war, daß der Intellektualismus uns die Wirklichkeit verfälscht, konnte ich nur mit größter Vorsicht seine Lieblingsinstrumente Begriff und Idee gebrauchen. Mag darunter die Leichtigkeit und Klarheit des Ausdrucks etwas gelitten haben, so nehmen wir diesen Tadel gern auf uns, wenn wir nur hoffen dürfen, dadurch der Wahrheit näher gekommen zu sein.

Literatur.

BAUR, F. Ch., „Symbolik und Mythologie". Stuttgart 1824.
BERGSON, H., „Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889.
—, „L'évolution créatrice". Paris 1907.
—, „Einführung in die Metaphysik". Jena 1911.
BIEDERMANN, A. E., „Christliche Dogmatik"[2]. Berlin 1889.
BOUSSET, W., „Kant-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie". Theol. Rundschau. Freiburg 1909.
BRENTANO, F., „Psychologie vom empirischen Standpunkt". Leipzig 1879.
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, „Lehrbuch der Religionsgeschichte"[3]. Tübingen 1905.
CREUZER, F., „Symbolik der alten Völker"[2]. Leipzig 1819—23.
ERDMANN, B., „Umrisse zur Psychologie des Denkens". Tübingen 1900.
—, „Logik"[2]. Halle 1907.
EUCKEN, R., „Hauptprobleme der Religionsphilosophie"[4]. Berlin 1912.
FRIES, „Ueber Wissen, Glauben und Ahnden", neu herausgegeben von NELSON. Göttingen.
HAMANN, R., „Das Symbol". Berlin 1902.
HEGEL, „Aesthetik". Werke. Berlin 1832—1840.
HÖFFDING, H., „Religionsphilosophie", übersetzt von BENDIXEN. Leipzig 1901.
HUSSERL, E., „Logische Untersuchungen". Halle 1901.
JAMES, W., „The varieties of religious experience". London 1902.
—, „Psychologie", übersetzt von DÜRR. Leipzig 1909.
KAFTAN, H., „Das Wesen der christlichen Religion"[2]. Basel 1888.
—, „Die Wahrheit der christlichen Religion". Basel 1889.
LEHMANN, „Erscheinungswelt der Religion" in „Religion in Geschichte und Gegenwart". Tübingen 1910.
LIPSIUS, F. A., „Dogmatik"[3]. Berlin 1893.
—, „Philosophie und Religion". Leipzig 1885.
MAIER, H., „Psychologie des emotionalen Denkens". Tübingen 1908.
OLDENBERG, „Buddha"[5]. Stuttgart 1906.
REISCHLE, „Werturteile und Glaubensurteile". Tübingen 1900.
RIBOT, „La psychologie des sentiments". Paris 1896.
SABATIER, A., „Esquisse d'une philosophie de la religion"[2]. Paris.
SCHINZ, M., „Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie". Zürich 1908.

SCHLESINGER, M., „Geschichte des Symbols". Berlin 1912.
SIGWART, „Logik"[4]. Tübingen 1911.
TRÖLTSCH, E., „Die wissenschaftliche Lage und ihre Bedeutung für die Theologie". Tübingen 1900.
—, „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft". Tübingen 1905.
—, Wesen der Religion und der Religionswissenschaft in „Die Kultur der Gegenwart". Halle 1907.
USENER, H., „Götternamen". Bonn 1896.
VOLKELT, J., „Der Symbolbegriff in der neueren Aesthetik". Jena 1876.
WINDELBAND, W., „Präludien"[4]. Tübingen 1911.
WUNDT, W., „Völkerpsychologie". Bd. II 1 u. 3. Leipzig 1904 ff.
—, „System der Philosophie"[3]. Leipzig 1907.

Druck von H. Laupp jr
Tübingen.

JUL 23 '37	Desk 2	JUL 25 '37
FEB 9 '39	Boyer - Desk #9	
NOV 5 '41	Prof. [illegible]	
AUG 29 '42	Dr. Pauck	
MAR 9 1943	Aubrey	
6 - 1944	Dr. [illegible]	MAR 2 1945
JUL 25 1945	C. O. E. Stuermann	1945
AUG 8 1945	[illegible]	SEP 12 1945
FEB 2 1946	Preston [illegible]	APR 22 1946
6 1946	Louisville Ky	JUL 9 1946
AUG 30 1946	[illegible]	OCT 1 1946
MAR 4 1947	Ernst Kohn	JUN 2 1947
NOV 10 1949	Gorah	DEC 5 1949
DEC 6 1949	J. Kemp	JAN 4 1950
NOV 19 1969	A. H. Ormond	
NOV 4 [illegible]	Frank B. Brown	

Brunner
Das Symbolische in der Religiösen Erkenntnis
435362

Desk 2
JUL 25
Boyer - Desk #9
NOV 5
MAR 9 1943 Aubrey
MAR 6 - 1944
C. E. Stuermann
L. Adams
Louisville Ky
1947
Ernest Kraufsch
J. Kemp
W. H. Arnold
Frank B. Brown


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 756 798


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 756 798